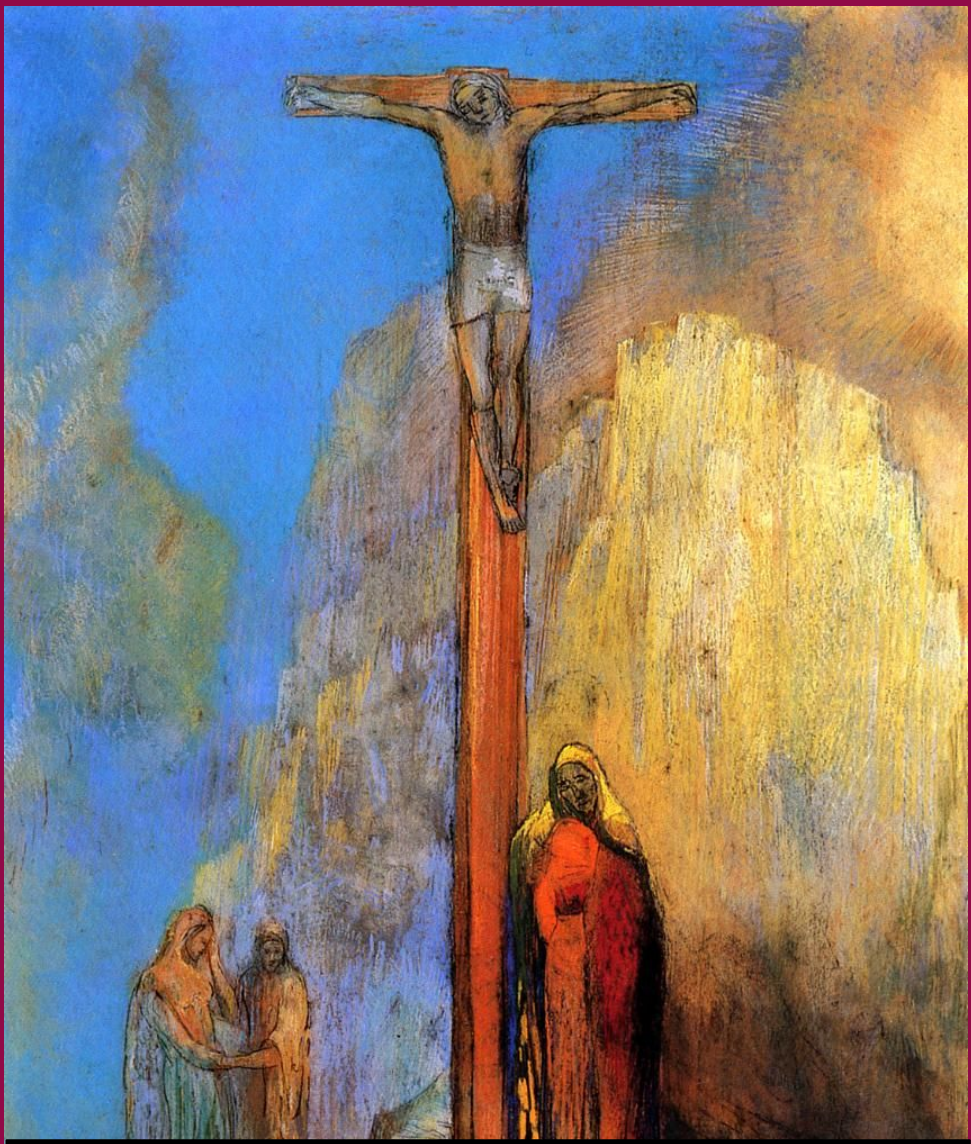

El problema de Dios

Gusana anélida

El pulpo de Cuvier

El problema de Dios
Gusana anélida

El pulpo de Cuvier
CDMX
2024

Imagen de la portada: Calvario de Odilon Redon

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual (BY-NC-SA)

Índice

Introducción.....5
1.- Lo interesante de Dios.....8
2.-Líneas de fuga de la espiritualidad y el deseo.....18
3.- Ateísmo secular, ateísmo materialista, ateísmo radical.....29
4.- Transmutación de valores.....43
5.- El Dios capital.....57
6.- El problema del mal.....69
7.- El mal y la muerte.....81
Conclusiones.....93
Obras referenciadas.....99

“Se prestó a la obscena comida. Le encontró sabor, aprendió por sí mismo a hacerse el tonto y a comer carroña delicadamente.
Pero ¿de dónde procede esa despreciable abyección? De que el mundo no está ordenado todavía, o de que el hombre sólo tiene una pequeña idea del mundo y quiere conservarla eternamente. Proviene de que, un buen día, el hombre detuvo la idea del mundo”.

Para terminar con el juicio de dios
Antonin Artaud

Introducción

La situación en torno al problema de Dios es, por decir lo menos, compleja. Habitamos un mundo que gustamos llamar secular o en proceso de secularización, pero que está atravesado por los estragos de una guerra santa judeocristiana, genocida, etnófaga, sin fin aparente y oculta a plena vista. Consideramos a la religión como un fenómeno cada vez más relegado a la esfera cultural, íntima y personal; sin embargo, la realidad es que el régimen de gobernabilidad fundado por la teología política judeocristiana sigue plenamente vigente, como una de las principales cajas de herramientas para la gestión de lxs cuerpxs y las almas en las sociedades del actual capitalismo mundial integrado. Dios es una biopolítica vigente.

A grandes rasgos, es cierto que Dios ha devenido inconsciente, con lo que los discursos explícitamente críticos del teísmo han perdido mucha de su relativa eficacia para oponerse a las diversas formas de teología política hoy al servicio de la axiomática del capital. Por otro lado, las expresiones de lo divino siguen reducidas al significante de Dios tal como ha sido diseñado por las grandes religiones históricas, con lo que han quedado minorizadas todo tipo de relaciones potencialmente subversivas con divinidades otras: mutantes, anarquistas, cósmicas, perversas, poliformes, moleculares, cyborgs, cuirs, etc.

Con la excepción de muy contados experimentos de teología revolucionaria, que son parte de la guerra molecular en curso (principalmente las experiencias de la teología de la liberación en el sur global), el Dios que ronda como un espectro nuestro plano de existencia está realmente muy poco dispuesto a contribuir en la lucha contra el capital, la falocracia, la blanquitud. Hoy, como desde hace mucho, Dios está del lado del fascismo. Este Dios es un universal abstracto que poco tiene que ver con la lucha y vida de la mayoría de los seres que habitan el planeta. Después de todo, si significantes como el Estado, el ser humano, la corporación, el capital, el éxito, etc., han podido totalizar un régimen de servidumbre maquínica que amenaza con abarcar la totalidad de la experiencia vital, es porque perfeccionaron las redes y los dispositivos de captura, cuyos estratos nos remontan a la judeocristianización de Dios, al poder pastoral y a la teologización de la experiencia divina. No es exagerada la tesis de que la axiomática contable del capital toma la función de una especie de Dios en las sociedades post-teístas, ni que aún queda por explicitar mucho de los vínculos más profundos entre la economía política y la teología. Aún sabemos demasiado poco de la forma en que Dios es un virus que habita nuestro soma, del mapa de las relaciones parasitarias posibles entre lo humano y lo divino. Estas reflexiones cobran nueva relevancia en un contexto en que la experiencia de lo sagrado es una vez más reivindicada de forma pública por una gobernabilidad neofascista emergente que se plantea la

defensa a toda costa del biologicismo, la heteronorma obligatoria y sus futuros reproductivos.

Este libro es simplemente un ejercicio teológico, desde la postura que denominaremos *ateísmo radical,* en torno a la función del significante "Dios" en las sociedades contemporáneas. El ateísmo radical, concepto que será desarrollado más adelante, aspira a retomar diversos elementos del esquizoanálisis, la decolonialidad y el posestructuralismo, con la finalidad de articular una crítica filosófica original del problema de la religión tal como se presenta en el estado actual de los debates teológicos.

1- Lo interesante de Dios

¿Por qué Dios es un problema? Porque aún da que pensar a las sociedades contemporáneas; porque plantea muchas preguntas frente a las que no hemos planteado respuestas colectivas suficientemente satisfactorias. A nivel civilizatorio, la materialización de Dios como principio de gobernabilidad implica sufrimiento, neurosis, violencia, cosificación, desprecio por la vida, etc. Y, sin embargo, en muchos casos —como aún sostienen la mayoría de los discursos religiosos—, es la principal forma posible de valorización de la vida, así como la esperanza más cercana y asequible. Más allá de una crítica ingenua, una célebre frase de Marx dice que la religión es el corazón en un mundo sin corazón.

¿Cómo vivir a Dios, en lo que da valor a nuestra existencia, sin participar de la forma en que cultiva en nosotros un profundo desprecio por la vida?

La propuesta del *ateísmo ingenuo* es que no es posible salir triunfante de esta apuesta: se trata de un juego demasiado peligroso; lo mejor es abandonar de forma absoluta la idea de Dios, de divinidad. La ingenuidad de este ateísmo radica en que Dios no ha sido nulificado, sino inconscientemente desplazado. Dios ha pasado a ser cierto concepto de ser humano, cierta noción de progreso o de tecnologización social, cierto modelo de producción económico o semiótico. Todo tipo de ídolos seculares han

reemplazado el papel de primer principio ontológico y lógico de la estructuración de lo real. Paul Virilio escribió con razón: "pretender ser ateo es una ilusión. Los ateos, hoy en día, son, en realidad, los devotos del dios-máquina[1]".

El ateo ingenuo no se da cuenta de que, pese a que no cree en Dios, se sigue comportando como si creyera, no solo a nivel existencial, sino también político y deseante. Se puede ser tan dogmático en la creencia de la existencia de Dios como en la de su inexistencia; se puede creer en una forma de materialismo fisicalista en que se asume el cientificismo de una forma totalmente religiosa y fideísta.

En un sentido muy parecido es que podemos hablar de un agnosticismo ingenuo. No basta para resolver el problema, con asumir que existe una imposibilidad epistemológica insalvable para pronunciarnos en torno a la existencia o inexistencia de Dios, ya que eso aún deja abierta la pregunta de si, a partir de ahí, sería mejor comportarnos como si en verdad existiera algo parecido a Dios o no; e incluso la pregunta de si es en realidad posible comportarnos como si no presupusiéramos de manera alguna la existencia de lo divino. Tanto los ateos como los agnósticos antiguos usualmente son escépticos frente a la moral y los mitos del politeísmo y el monoteísmo, pero aceptan sin problema a los dioses estructurales del mercado, el Estado, el falo, la producción.

Hasta cierto punto, la pregunta por la existencia empírica de Dios carece de real relevancia, ya que, para

[1] VIRILIO, Paul, El Ciber-mundo. La política de lo peor, Teorema, 1997, p.82.

muchos creyentes, si Dios no existiese, habría que inventarlo; mientras que para muchos ateos, si Dios existiese, habría aun así que negarlo, destruirlo, oponernos y ser rebeldes frente a él. Si iniciamos la discusión con la cuestión del valor, es porque el problema de Dios, más que epistemológico, es uno estético, existencial y ético.

Lo que el agnosticismo ingenuo no ve es que, a partir de la imposibilidad epistemológica de abordar a Dios, el problema principal es determinar la relevancia, lo interesante, de la práctica o la idea de un Dios o de lo divino.

Hay otro sentido en que el *agnosticismo ingenuo* se ve tan limitado para disolver el problema de Dios como el *ateísmo ingenuo*, nos referimos a la forma en que ambos pueden carecer de las herramientas más básicas para darse cuenta de la hierificación de diversas instancias de la realidad, que no se vinculan directamente con el significante Dios, pero que materializan y despliegan un régimen nítidamente teológico-político.

El ateísmo y el agnosticismo ingenuo tienen como correlato la *secularidad abstracta,* que proclama que la sociedad moderna se caracteriza por la relegación de la fe, lo divino, lo religioso, a la esfera de lo privado, a una instancia meramente personal, íntima o cultural. Es cierto, muchas personas pertenecen a una religión simplemente por inercia social, no porque posean convicciones profundas en los dogmas de las religiones que aceptan, ni porque participen de complejas creencias ontológicas elaboradas en torno a la naturaleza de Dios y lo divino, por ejemplo, la diferencia entre

un judío practicante y un judío secular, entre un católico comprometido y uno espontáneo, pero esto de ninguna manera significa que las estructuras de poder político y religioso hayan quedado decididamente separadas, ni que las guerras santas hayan cesado; solo significa que estas estructuras han sido separadas explícitamente del significante Dios, mas no de su función y de su particular heurística para aproximarse a la organización social. El complejo Israel-Estados Unidos ejemplifica la forma en que hay un punto en que un régimen teocrático fascista y una democracia liberal se vuelven indiscernibles.

El poder estatal, la gobernabilidad y sus tecnologías de control dependen de la teología política para su reproducción; son en sí mismos teología política. Después de todo, nombramos secular a una comunidad internacional ciega a la guerra santa cristiana contra lxs musulmanes que hoy se expresa en la violencia genocida en Gaza, Líbano, Irán, Siria, Yemen, etc. Nombramos secular a una sociedad cuyas técnicas de control de población, de gestión de las almas, son deudoras de la estructura del poder pastoral cristiano, cuya lógica de individualización fue perfeccionada por un aparato estatal cuyo principal triunfo fue convencer de su carácter ateo; una sociedad en guerra abierta con el cuerpo de las mujeres y disidencias sexuales, al seguir interpretando sus vidas bajo la misma óptica de la culpa y el pecado que es propia de las lecturas tradicionales del Génesis.

Bajo el régimen de esclavitud que nuestras sociedades llaman infancia, lxs niñxs no tienen alternativa sino

interiorizar, en contra de su voluntad, las ideas, prejuicios y traumas religiosos de su familia y de las instancias de sociabilidad más cercana a su entorno. Y recordemos, en este punto, que la religión más grande en el mundo sigue siendo el cristianismo.

En el inicio del Génesis quedan establecidos algunos de los axiomas de la antropología política y la gobernabilidad judeocristiana, tales como el esencialismo de género, el biologicismo, la separación del ser humano del reino animal al participar de la imagen y semejanza de Dios, el imperativo reproductivo y de dominio sobre la creación bajo los preceptos del padre divino. Es innegable que, en un mundo aparentemente secular, tales mitos primigenios siguen poseyendo una fuerza tremenda. No resulta sorprendente que tecnofascistas como Musk sean hoy los principales emisarios del génesis bíblico.

La consciencia del encierro es, históricamente, una consciencia judeocristiana. No por alguna necesidad epistemológica, sino por el encuentro contingente histórico entre las prácticas de sí grecorromanas y la inversión ontológica de la moral sexual cristiana, que exigía una vigilancia permanente para garantizar la tortura de una multiplicidad de corporalidades culpables de antemano. No sorprende por ello que, en las nuevas formas de conservadurismo, Dios siempre esté dispuesto a retornar a sus formas más explícitas con cada asalto del neofascismo que busca cooptar las lógicas de la vida común. Dios, familia,

Estado e individuo son las consignas predilectas del neofascismo.

El problema no es solo que el cientificista no se dé cuenta de que se comporta con respecto a la ciencia y sus dogmas como un religioso lo haría con Dios, sino que esta estructura es a la vez replicada con el Estado, con la Ley, con el orden internacional, con las industrias de consumo, con los padres, los patrones, con el aparato mediático, con lxs influencers, o con la oligarquía *billionaire*, etc.

Es claro que cada religión es capaz de su propia forma de progresismo, de su propia forma local de humanismo, pero en nuestro particular devenir histórico, todas estas variantes de la razón progresista han sido minorizadas en favor de una única forma de progresismo considerada universal: la judeocristiana. En particular, el devenir progresista del islam fue aniquilado en favor de los intereses geopolíticos y geoeconómicos de la anglosfera (lo que no significa que el islam no sea capaz del mismo fascismo y de la misma configuración de una conciencia del encierro). Lo que hoy nos gusta pensar como una lógica universal y secularizada de la dignidad humana, del derecho internacional de los derechos humanos, es en realidad una lógica en que prima la moral judeocristiana, con todas sus violencias y limitaciones implícitas, frente a otros tipos de imaginarios. Esto no significa en absoluto una indiferencia total frente a las líneas virtuales características de cada doctrina religiosa. Cada doctrina tiene una gramática de la dignidad propia, una lógica de gobernabilidad específica. La forma de la estructura

teológica progresista constituirá un repliegue de los diagramas propios de la práctica religiosa correspondiente. Se ha hablado mucho en este sentido, de la forma en que el modo de vida islámico implica una experiencia más abierta al deseo homosexual que el modo de vida judeocristiano, o de su apertura a formas de solidaridad social diversas a las del cristianismo. El tema en todos los casos es realmente multidimensional, por ejemplo, con respecto a la comparación entre los modos de vida budistas y judeocristianos, encontramos en el budismo una mayor apertura a la experiencia de disolución del ego que, si bien funda una relación mucho menos dogmática con el deseo de Dios, es absolutamente compatible con la disociación psicosocial sistémica requerida por la alienación posmoderna del trabajo posfordista.

Es posible imaginar un futuro en que la lógica global de la dignidad humana se encuentre multipolarizada, con un progresismo judeocristiano en necesidad de dialogar horizontalmente con un progresismo de la Umma, del Dharma, del Zen, del Tao, de la Pacha Mama, etc. Sin embargo, tal escenario, si bien no imposible, representaría casi un milagro ante el actual estado geopolítico. Mucho más probable sería una deliberación multipolarizada centrada en proyectos políticos neoprogresistas o neofascistas, en la que, en cada caso particular, encontraremos un *pastiche* de muy diferentes y contradictorias líneas espirituales articuladas entre sí bajo una misma axiomática patriarcal y capitalista. Más allá de la indiferencia posmoderna, podemos anticipar

que cada una de estas formas de progresismos tendría, al igual que la versión judeocristiana, limitaciones etnocéntricas, si bien no necesariamente etnocidas, como sucede en la unipolaridad de la teología política judeocristiana[2].

Todas las concepciones sociales de las religiones históricas son incompletas, presuponen exclusiones arbitrarias al interior de la configuración social y priman la reproducción de la idea de vida sobre la vida concreta. Es posible que, a grandes rasgos, toda religión histórica tenga un potencial similar, tanto para articular una lucha revolucionaria como para que su teología política sea puesta al servicio más acrítico del Dios Estado, del Dios Capital.

La crítica de la hegemonía de la teología política judeocristiana no conduce únicamente a una reivindicación relativa de los conceptos de dignidad propios de las demás grandes religiones históricas, sino también a la necesidad de cuestionar las incompletudes particulares de todas las formas de fe existentes, así como de explorar todo otro tipo de experiencias alternativas de lo divino. En el centro del problema de Dios yace el tema de que el día que el Dios judeocristiano sea abolido como epicentro espiritual, el mundo entrará en un periodo de experimentación espiritual inédita, lo que representa inmensas posibilidades tanto para devenires reaccionarios como revolucionarios. La pluralidad espiritual no solo implicaría un diálogo entre las doctrinas que la guerra santa cristiana hoy hace imposible, sino que también

[2] Para profundizar en esta distinción: CLASTRES, Pierre, Investigaciones en antropología política, Gedisa, 1981, p. 53 y ss.

se materializaría en la invención de todo tipo de espiritualidades contrahegemónicas, hoy cooptadas no solo por las religiones tradicionales, sino por el poder pastoral empresarial de todo tipo de cultos coercitivos y modos de subjetivación propios del capitalismo financiarizado.

En este contexto, es posible observar todo tipo de espiritualidades espontáneas que, si bien escapan al teísmo más reduccionista, tienen muy poco —cuando no prácticamente nada— que ofrecer a la construcción de horizontes colectivos revolucionarios, tal como lo demuestran fenómenos tan diversos como el satanismo, los cultos coercitivos, el neoanimismo, el rastafarismo, la cienciología, la astrología, la *Wicca* o la *magia caos*.

2-Líneas de fuga de la espiritualidad y el deseo

Es problema de si Dios existe o no, si debiéramos comportarnos como si existiera o no; es en el fondo el problema de si existen indecidibles constitutivos de la ecología humana, si existen reglas universales mínimas para la idónea vivencia en comunidad. Por esta razón, lo político es siempre sagrado, y lo sagrado siempre político. Si la *anarqueología* es la posibilidad de poner en cuestión y de exigir la rendición de cuentas de cualquier poder y en cualquier momento, podríamos decir que el *Juicio de Dios,* como es conceptualizado por Artuad[3], comprende el límite objetivo del

[3] CFR. ARTAUD, Antonin. Para terminar con el juicio de Dios, Cuenco de Plata, 2013.

proyecto histórico anarqueológico. El diagrama abstracto de las sociedades históricas lo componen la multiplicidad de dispositivos que determinan la distribución entre la *anarqueología* y el *Juicio de Dios*. Entre ambas, se sitúa un cuerpo sin órganos (CsO^4), un espacio estructurado de posibilidades de la determinación del horizonte de lo real.

El problema de la existencia de Dios es un problema ontológico solo en el sentido de que es ontológico social. Es decir, la existencia de Dios radica en su capacidad de ser en el ser humano a través de las comunidades de creyentes vivas y de las consecuencias históricas, jurídicas, políticas y antropológicas de los despliegues de tales sistemas de creencias. Jung escribió en "Los siete sermones a los muertos" acerca de la realidad de Dios y el Diablo: "No necesitamos prueba alguna de su existencia, basta que debemos hablar de ellos siempre de nuevo". Aunque sobre esto último, existen posibilidades futuras que rebasan la imaginación trazada por el psicoanalista.

Solo en una fracción muy reducida de la historia de la espiritualidad es que este indecidible constitutivo se atribuye unívocamente a la figura que denominamos Dios. La particular declinación de esta atribución en la modernidad

[4] "El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, éste es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo también desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida". DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, El Anti Edipo, Paidós, 2004, p.18.

occidental tiene que ver con la separación de los rituales vinculados con el significante Dios de los ciclos de vida propios del modo de existencia capitalístico (separación de las relaciones de la tierra en favor de las relaciones contables, axiomáticas y administrativas con el capital). Corresponde a esta abstracción de la concretitud de la experiencia religiosa la posibilidad moderna de formular el concepto abstracto de religión. Pero esta concepción también puede ser relativizada en los términos previamente dichos, ya que tanto regímenes modernos como premodernos comprendían una teología política que abarcaba en cierta manera la totalidad del campo social.

Con fines de convencionalización, diremos que la religión es el vínculo con Dios, la espiritualidad es el vínculo con la divinidad, el deseo —en el sentido de la síntesis disyuntiva de la libido las máquinas deseantes—, es la relación con la teología política, es decir, con la energía sagrada (*numen*). El problema de Dios se transforma, desde la perspectiva esquizoanalítica, en el problema por las formas en que determinadas forma contingente de sexualidad, sociedad, poder o crueldad han sido divinizadas y son reafirmadas a través de todo tipo de rituales, liturgias, prácticas de sí, prácticas de deseo.

Con respecto al campo científico, se ha planteado que el discurso y la estructura de la ciencia moderna no son incompatibles necesariamente con la religión, con los

principios de fe[5]. La teoría del *Big Bang* solo demuestra que el universo tuvo un comienzo, y por lo tanto un creador. Por supuesto, el que el universo tenga un principio no implica que este tenga una forma igual o siquiera parecida a los principios culturalmente influenciados que han sido asumidos por las religiones históricas. Más aún, la existencia de un principio no significa necesariamente que de su estructura ontológica pudieran derivarse premisas morales universales, ni modelo ético superior de sociabilidad alguno. En resumen, lo único que realmente demuestran estos argumentos, es que la forma lógica mínima que permea la teoría del *Big Bang*, se sitúa en un inconsciente epistemológico de larga duración que desde el primer motor inmóvil aristotélico se ha mantenido como intocado. Este horizonte epistemológico no es otro que aquel que desde el posestructuralismo podemos dominar "lógica de la excepción" o "lógica del significante", que es el fundamento no solo de toda axiomática en el pensamiento occidental, sino también del pensamiento político, militar y policial, como lo demuestran las reflexiones de algunos como Agamben[6] o Esposito. Muy lejos de aportar algo relevante sobre la existencia de Dios, tales argumentos solo demuestran el inconsciente teológico propio del pensamiento cientificista contemporáneo. El que la estructura ontológica de este

[5] Entre muchos ejemplos podríamos mencionar libros como: BOLLORE, Michel-Yves & BONNASSIES, Olivier, Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución, Editorial Funambulista, 2023.

[6] Cfr. GIORGIO, Agamben, State of exception, The University of Chicago Press, 2005.

principio tenga una dirección, un sentido, por ejemplo, en el caso del destino entrópico del *Big Freeze*, tampoco implica en manera alguna la necesidad de un pensamiento con componentes metafísicos.

La premisa del *fine tuning* como argumento teísta es igual de endeble. Ni siquiera se presenta como necesario discutir sus premisas básicas, ya que es obvio que, aun de ser cierto que, en términos probabilísticos, sea un milagro la existencia de un universo con "la estabilidad" suficiente para la existencia de vida y consciencia que encontramos en el nuestro, es obvio que todo universo en el que la vida consciente existe y se plantea el problema de la facticidad del universo, es uno donde esta singularidad ha tenido lugar. Esto sin mencionar que el neoevolucionismo ha mostrado que los procesos de acumulación evolutiva son congruentes con el despliegue de un modelo abstracto de guía ciega que no requiere ningún concepto o *blueprint* establecido de antemano (el llamado relojero ciego de Dawkins).

Por supuesto que el pensamiento religioso diría que la fe no necesita de indicio alguno otorgado por el campo científico para otorgarle una mayor legitimidad a su saber, pero más bien la pregunta relevante es si la estructura del saber científico contemporáneo y por venir, puede aportar nuevas heurísticas con las cuales orientarnos al problema de lo sagrado. Se trata de cuestionarnos si en el fondo la oposición entre pensamiento teísta y cientificista es realmente tan radical como pareciera, o si en realidad hay una serie de

premisas epistemológicas y heurísticas que son compartidas inconfesadamente por ambas formas de pensamiento.

Si algo nos muestra el caso particular del *big bang*, es más la forma en que una teoría científica puede reproducir a nivel idéntico la estructura teológica de una forma de saber que aparentemente se encuentra totalmente separada del significante Dios. Después de todo, la función Dios preexiste con mucha antelación al significante Dios. Pero nada impide, ya sea que creamos en un universo creado por el *big bang*, o en un universo eterno sin historia ni origen, que en cada una de esas estructuras se pueda proyectar la figura de una divinidad, de una espiritualidad particular. Nada lo impide, siempre que sea en el estricto campo de la fe.

No se trata tampoco simplemente de que aquellos físicos premios Nobel, que dicen que la ciencia es capaz de demostrar la existencia de Dios, sean intelectualmente irresponsables y deshonestos; se trata de un *teísmo ingenuo,* en el que no nos percatamos de que las premisas y marcos ontológicos y explicativos de los objetos científicos se encuentran totalmente contaminados del modo teológico de ver el mundo, ya que incluso los científicos ateos creen que pueden separar la estructura epistemológica de sus teorías de sus consecuencias éticas, existenciales y socio-cosmológicas.

La perspectiva de Hawking según la cual se había terminado la era de la filosofía, para una en que la ciencia, la física, serían capaces de darnos una teoría total de la realidad, es profundamente teológica, por su fe en la posibilidad misma

de una imagen total y acabada del mundo, contraria a cualquier perspectiva científica rigurosa y crítica.

El proyecto de la búsqueda del conocimiento último de la realidad en una perspectiva al estilo Hawking no solo es una cruzada religiosa en sí misma, sino que se inserta en un conjunto de agenciamientos que definen las diferentes dimensiones del proyecto etnófago y de la guerra cruzada en curso. No sorprende que la ciencia actual se encuentre orientada en favor de la guerra santa cristiana contra el sur global, a través de su servidumbre al complejo de producción militar industrial, así como al apartado de consumo y de producción de paletas de subjetividades orientadas a la axiomática capitalista.

Lxs científicxs por lo general no se percatan de que los límites de la estructura de posibilidades de la investigación científica existente son siempre congruentes con un marco de extractivismo epistemológico que orienta el desarrollo científico al aumento de la tasa de ganancia y a la atomización de las colectividades. Podría ser útil clarificar las dos formas de teología política de las que estamos hablando aquí: la aproximación al discurso científico como discurso del amo, en que queda reproducida la lógica del significante como componente teológico de una forma de saber que se concibe como purificada de las estructuras del pensamiento mágico y religioso; la forma en que el dogmatismo interno del campo científico, producto de la lógica del significante, hace fácil su captura para ser puesta al servicio de las nuevas deidades, el Estado y el capital.

Queda claro que el cientificismo no puede otorgar tampoco respuestas útiles frente al problema de Dios, sino tan solo desplazarlo inconscientemente de una forma parecida a la que ocurre en el ateísmo y el agnosticismo ingenuos. Incluso dentro de la filosofía contemporánea existen perspectivas contaminadas de esta ingenuidad, como la de Žižek, según la cual la física cuántica nos muestra a un Dios compatible con el espíritu absoluto hegeliano que juega a los dados y se equivoca. Podemos pensar esta perspectiva como una variante de este cientificismo teísta, que en el fondo remite a la vinculación que realiza Jacques Alain Miller del psicoanálisis de Lacan con el principio de incompletud de Gödel. Tanto Žižek como Miller cometen el error ya señalado de asumir que una descripción ontológica de lo real cuántico/matemático puede proveer una estructura objetiva para un marco de acción ético, estético y existencial.

Desde esta perspectiva, aún no existe una ciencia verdaderamente atea, es decir, una ciencia emancipada de su fidelidad a cualquier teísmo, ya sea el judeocristiano, el cientificismo o el horizonte posestructuralista del caos. Para el inconsciente cientificista, el ser humano es un hueso, un pedazo de mierda, una realidad inerte, por la que no vale la pena dar nada. Es un ser sin esperanza, por lo que toda añoranza posible tendrá que ser puesta en la fe dogmática de algo exterior a él mismo, en este caso, el desarrollo científico (ej. los actuales planes de un éxodo a Marte, planteados como la única oportunidad de la supervivencia de la humanidad a largo plazo). Bajo esta faceta, la ciencia se presenta

simplemente como una ideología más al servicio del proyecto colonial cosmológico establecido en el Génesis.

Si es que nos referimos al desarrollo científico como una potencia externa, ajena al devenir humano, es por su definición abstracta, en la cual se encuentra separado de cualquier planteamiento mínimo sobre ecología social de subjetivación necesaria para transitar hacia otros paradigmas científicos, tecnohumanos y poshumanos. No creemos estar exagerando al plantear que en su inconsciente inconfesado, la ciencia contemporánea es una forma de desprecio hacia el ser humano.

A veces se presenta la burda narrativa que destaca la singularidad de que mentes increíblemente brillantes del campo científico sean creyentes, pero tal hecho dista de ser en absoluto sorprendente. Si bajo nuestra crítica de olvido ingenuo de Dios, queda claro que solo bajo muy raras condiciones ha existido una ciencia atea. Una ciencia atea sería una ciencia nómada dirigida a la construcción de estrategias en la guerrilla contra el aparato de Estado y contra las limitaciones existenciales del actual régimen de dominación económico y sexual. La ciencia atea tendría que ser no solo posneoliberal, sino poscapitalista, posoccidental, postpatriarcal, para así estar verdaderamente emancipada de cualquier idea de Dios.

3- Ateísmo secular, ateísmo materialista, ateísmo radical

Puede ser muy útil profundizar en la perspectiva de un filósofo que ha escrito mucho de este tema, utilizando su último libro publicado este mismo año, el cual es descrito por él mismo como la exposición más acabada de su postura en este campo. Me refiero al libro "Ateísmo cristiano", de Slavoj Žižek[7]. La premisa del libro es que un *ateísmo materialista* tendría que ser un ateísmo indirecto, ¿Es más subversivo decir que Dios es malo, ignorante, etc., o decir que no existe?

Si caemos en el error de la *secularidad abstracta*, divinizaremos realidades que no son directamente identificables como deidades, lo que haría inaplicables a ellas las mismas críticas que el ateísmo refiere al concepto de Dios. En varios sentidos, la crítica de Žižek resuena con la que hemos planteado hasta el momento en torno al carácter inconsciente del significante Dios, pero en los epígrafes siguientes esperamos clarificar algunas diferencias fundamentales.

El tema de la incompletud ha sido planteado de forma exhaustiva en el paganismo. Wotan, Odín, como Dios tuerto, melancólico y errante, que puede ser confundido con un loco o un vagabundo, puede ser un notable ejemplo. Al igual que las demás formas de paganismo y animismo, las historias de los dioses se funden indisolublemente con las hazañas de los ancestros, los antepasados, los héroes (La tesis de Carlyle sobre el origen del mismo Wotan). El paganismo, al igual que el animismo, consiste básicamente en esta relación de filiación

[7] CFR. ŽIŽEK, Slavoj, Christian atheism. How to be a materialist, Bloomsbury, 2024.

directa que se tiene con los dioses mediante la Tierra, mientras que en la forma del teísmo monoteísta judeocristiano esta filiación deviene abstracta en función del nombre, el significante y no la tierra (el régimen de signos inaugurado por el arca de la alianza[8]). Yahveh fue también un Dios pagano, tan incompleto como cualquier deidad maya, nórdica, egipcia o hitita. Fue un señor de la guerra, hambriento de sacrificios, inseguro, vengativo, cruel, narcisista, psicópata, homicida, feminicida. Este tipo de reflexiones no son ajenas a la doctrina gnóstica, para quien el Dios del Antiguo Testamento es un Dios falso, un usurpador ignorante y malicioso del Dios verdadero.

Una forma posmoderna de este carácter divino pagano puede ser encontrado en Spawn, el antihéroe de comics. Recordemos que en el universo de Spawn, Dios no está realmente interesado por el bienestar de los seres humanos, sino que únicamente le interesa que sirvan a sus fines egoístas, que engrandezcan las filas del ejército celestial para la batalla final contra su rival. La oposición Dios-Diablo, lejos de encarnar la división trascendental moral entre el bien el mal, expresa el enjambre de una mera rivalidad fraternal, absurda, contingente, vacía (nada diferente de la banalidad del mito de Caín y Abel). Satán y Dios no son en realidad más que seres que viven sus propias banales finitudes, cuyos destinos están atados al flujo de fuerzas y pulsiones mayores sobre las que no tienen control. Esta línea de reflexión puede ser extendida al

[8] DELEUZE, Gilles & Guattari Félix, Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Pre-Textos, 2010, pp. 117 y ss.

infinito; puede ser que exista un Dios para nuestro universo, pero que sea un Dios demente, mutilado en cuerpo y alma, incapaz de hacer algo relevante por sí mismo o por cualquiera. Podría ser que nuestro Dios fuera no más que un adolescente *incel* víctima de bullying en su salón de clases, radicalizado en *4chan* que deviene *school shooter*. Pero la originalidad del gnosticismo no consiste simplemente en la idea provocadora de un demiurgo tullido, grotesco, patético, sino en la idea de que el cristianismo fiel al concepto de Dios debía superar por sus propios medios al Dios psicópata que mucho tiempo los tuvo bajo su yugo.

La originalidad de la filosofía de Tomás de Aquino radica en la forma en que, en sus argumentos de la Suma Teológica[9], Dios se convierte en algo más cuando ante Moisés pronuncia: "Yo soy el que soy". Dios pasa de ser una narrativa contingente de los ancestros, a una metáfora universal del primer motor inmóvil de Aristóteles. Es preciso señalar que esta transmutación abrió la posibilidad histórica tanto a un concepto de Dios con pretensiones universales inéditas como a la de la construcción de un Dios con un contenido abiertamente anti-humano.

El Dios de Schelling encapsula a la vez las reminiscencias de la estructura divina pagana con la teología cristiana-aristotélica de Santo Tomás. Esta síntesis permite, en una filosofía como la de Žižek, la vinculación entre Dios y Hegel-Lacan. El Dios de Schelling es como un animal

[9] CFR. DE AQUINO, Santo Tomás, La suma teológica, Gredos, 2018.

enjaulado, atrapado en la prisión de la eternidad, donde no existe movimiento, acción, vida, devenir. La eternidad en sí misma es una nada. Para liberarse, para ser, experimentarse a sí mismo, Dios requiere del proceso de singularización en que la eternidad se convierte en una multiplicidad abierta de instantes. No se trata de que seamos nosotrxs quienes, como seres finitos, encontramos la salvación al reconciliarnos con la eternidad que es Dios, sino que es él, quien, en la concretitud que encarnamos, encuentra su salvación a la prisión de la eternidad.

Es quizá la interpretación de Hegel de la muerte de Cristo en la cruz la que lleva a sus límites la síntesis entre el romanticismo pagano y la ontología clásica heredada de la escolástica. Quien muere no es solo Dios hijo encarnado, quien se reencontraría con su padre en los cielos, sino Dios mismo, que se había depositado por completo en el cuerpo de Jesús. Cristo mira a los cielos y pregunta a su padre por qué ha sido abandonado, frente a lo que recibe un absoluto silencio. El misterio de este silencio puede ser explicado por el hecho de que ya no había nadie en los cielos que pudiera responder a Dios mismo, quien se encontraba muriendo en la tierra. El regalo de Cristo al mundo es el de un mundo emancipado de Dios, un mundo en que ya no queda nadie más a quien voltear a ver a los cielos. Ante esa ausencia, será necesario que nos veamos a nosotrxs mismxs, es la comunidad cristiana anticipada en los escritos políticos de Pablo la que reemplaza a Dios como sujeto supuesto saber. Pero es también posible que Dios no respondiera porque jamás había existido realmente.

Cristo es el hijo de Dios porque fue el hombre que se dio cuenta de que todxs eran hijxs de Dios y de las profundas implicaciones espirituales, existenciales y sociales de esta premisa. Cristo se dio cuenta de que todo ser humano tenía el derecho de decir que un día estaría sentado en el trono de los cielos con su padre. La existencia como cristificación apunta a una superación del ser humano que exige llevar a cabo una transmutación de valores. El crucificado como precursor oscuro de Nietzsche, Cristo como aquel que llevó a cabo la muerte de Dios, no muriendo en la cruz, sino desde el mismo momento en que se proclamó hijo de Dios.

En el fondo, el problema del ateísmo cristiano, más que la conceptualización de un Dios cruel o estúpido (como el de Caín de Saramago), es el de pensar en un Dios incompleto, un Dios que está tan ausente de sí mismo como nosotrxs lo estamos de él. *Ateísmo materialista* sería pensar no en un Dios inexistente, sino en un Dios incompleto, como son incompletas también las manifestaciones objetivas del fantasma de la historia.

Dios es el garante del orden simbólico, pero Dios no existe, en el sentido de que el garante del orden simbólico tendría que ser completo. Dios existe, pero no como garante del orden simbólico, ya que tal cosa, un ente ontológicamente necesario, no puede existir, por lo que Dios tendría necesariamente que ser otra cosa.

Una estructura epistemológica constante en la obra de Žižek es la aproximación a la teología política desde el concepto lacaniano del atravesamiento de la fantasía.

Atravesar la fantasía no significa abandonar la estructura de la fantasía, puesto que tal cosa es imposible, sino reconocer la fantasía como singular y contingente, como sintética y plástica. La ética de este psicoanálisis significa básicamente no abandonar nuestras fantasías/ideologías, sino construir relaciones "más sanas" con ellas mediante una *ecología del deseo*. Es muy diferente vivir conforme a cierta creencia, por creer que es una verdad ontológica universal, a porque se decidió que, en un contexto particular, suscribir cierto marco teológico es lo más armonioso con tu proyecto de vida, de colectividad, de autonomía. Queda claro que, a diferencia del ateísmo ingenuo, Žižek dice que es posible ganar la apuesta con la teoría correcta, la suya.

Podemos observar que en el fondo la tesis de Žižek —aun con sus coincidencias con las nuestras— tiene semejanzas y diferencias con las que han planteado supremacistas judeocristianos, como Ben Shapiro, quien básicamente sostiene que, aun si es imposible probar la existencia de Dios en términos lógicos, racionales, es claro que lo mejor como sociedad es una en la que nos comportáramos afirmando principios de fe. Es en efecto la forma en que actúa inconscientemente, por ejemplo, cualquier persona que dice rechazar todo principio de fe, al percibirse en tal decisión a sí misma como un agente de libre albedrío.

En Žižek pareciera haber la invitación a una analítica exhaustiva de la estructura deseante de ese principio que hemos elevado a la categoría de Dios, pero a la vez, este cuestionamiento no parece llevar a la reivindicación de un

Dios mutante, perverso y polimorfo, sino a un Dios neurótico que no es necesario erradicar, sino tan solo domesticar. Para Žižek al igual que para Shapiro, existe una estructura teológica privilegiada, algunas nociones que son deseables para aquello que elevamos a Dios (por ejemplo, que sea capaz de experimentar sufrimiento en el caso de Žižek, pero también que sea capaz de ser expresado en la forma de un aparato de Estado). Pese a que los dioses ideales de cada uno para conducir a la civilización a un mejor mundo, puedan estar separados por diferencias radicales e irreconciliables, ambos comparten la conjuración de una relación directa con un Dios perverso polimorfo, un Dios capaz de diluirse en una divinidad absolutamente inmanente y ubicua.

Recordemos ese célebre texto en el que Freud alude a una carta que le ha sido enviada, en la que se habla de un sentimiento oceánico de divinidad, en el que uno se fundía con lo real, frente a lo que Freud declaró jamás haber experimentado tal sentimiento[10]. Es claro que este tipo de sentimiento, que puede ser sin complicación de lo más cotidiano, requiere de la identificación de la experiencia divina, no con un principio trascendental externo, sino con una realidad interior inmanente. Existe una relación entre que Freud jamás haya experimentado esta sensación y su

10 "Esta manifestación de mi venerado amigo, que además ha hecho una ofrenda poética al ensalmo de esa ilusión, me deparó no pocas dificultades. Yo no puedo descubrir en mi mismo ese sentimiento oceánico. No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia". FREUD, Sigmund, El malestar en la cultura, en Obras completas Vol. XXI, Amorrortu, 1992, p.66.

propuesta de un modelo de civilización. Žižek sigue siendo freudiano con respecto a su concepto de civilización; por lo tanto, tiene que serlo también en cuanto a su concepto de divinidad.

En estricto sentido, Žižek propone que pasemos de un Dios neurótico obsesivo a uno neurótico histérico, con la precaución de evitar a toda costa a los dioses psicóticos, paranoicos, esquizofrénicos, dementes o perversos. Para Žižek Dios es un ser incompleto, pero la incompletud/Dios tiene una estructura definida, dada. Por nuestra parte, diríamos que, si un Dios es incompleto, significa que puede dejar de ser adecuado, que puede ser abandonado si ha dejado de servir a nuestro bienestar, a nuestros proyectos de bienestar colectivo, que puede ser reinventado tanto cuanto sea necesario, tanto en contenido como en estructura.

A diferencia del Dios neurótico edípico freudiano, la experiencia religiosa pre-occidental remite a una relación paranoica y psicótica con Dios, ya sea bajo la forma del déspota o de la tierra. En estricto sentido, ambos modelos reproducen un horizonte neurótico de muy distinta naturaleza, orientado a Narciso más que a Edipo, en el que la consciencia de cierto orden de realidad, ontológico y cosmológico, es elevado a imagen incuestionable de las condiciones de posibilidad de la supervivencia del ser social. En la exposición final de su teoría de la religión[11], Bataille

[11] "En otros términos, la debilidad de las diversas posiciones religiosas es haber sufrido la alteración del orden de las cosas sin haber intentado modificarlo. Las religiones de la mediación le han

acierta al precisar que, al igual que las religiones modernas, las religiones arcaicas no logran emancipar el carácter transgresor de lo divino de su sumisión al principio de realidad. La genealogía de la religión occidental no nos proporciona la estructura de una "historia de la caída", de un momento de armoniosa relación entre el ser humano y lo divino, tras el cual devino una atroz degeneración. Es necesario tener claro que el horizonte fascístico virtual del deseo judeocristiano puede ser encontrado no solo en todas la religiones históricas, sino en general, en todas las formas rígidamente institucionalizadas de espiritualidad. No existe momento previo a la caída. Un simple regreso a las espiritualidades premodernas, pre-occidentales, puede aportar realmente muy poco a la crítica radical de la religión en las sociedades contemporáneas.

La perspectiva de Meillasaoux[12] sobre el tema es muy distinta de la de Zizek, pero posee varias de sus mismas limitaciones. En contra del *impasse* entre la metafísica dogmática y la crítica correlacionista, el *principio de irrazón*, plantea la contingencia absoluta de todo lo que existe o puede o existir, con excepción de un ser necesario. Una de las consecuencias de este principio es la denuncia de la

---

dejado, unánimemente, tal como estaba, no haciendo sino oponerle los límites de la moral. Como las religiones arcaicas, se propusieron expresamente conservarlo, no alterándolo nunca más que a condición de haber asegurado su estabilidad. En último término, el principio de realidad triunfó sobre la intimidad". BATAILLE, George, Teoría de la religión, Taurus, 1998, p.103.

[12] CFR. MEILLASSOUX, Quentin, Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, Caja Negra Editora, 2015.

imprecisión epistemológica tanto del teísmo como del ateísmo, ya que mientras el primero plantea equívocamente la necesidad de la existencia de Dios, el segundo plantea la necesidad de la imposibilidad de su existencia. La filosofía especulativa, en oposición a estas posturas, sostendría que "Dios aún no existe", y si bien nada imposibilita su súbita y fulminante existencia, tampoco existe nada que lo garantice. Podríamos comenzar cuestionando la definición de Dios de Meillasaoux, quien lo pone como condición de posibilidad para la existencia de "algo más" para los espectros esenciales; lxs muertxs de esas muertes frente a cualquier duelo es insuficiente. Dios se mantiene en el horizonte ético-cosmológico de la definición clásica de la máxima de Epicteto, esa potencia de justicia que regresa el tiempo a sus goznes. Es el Cristo triunfante imaginado por el gran inquisidor de Dostoievski que, como conquistador del mundo, tras haber aceptado el trato con el Diablo durante su meditación en el desierto, abole la incertidumbre constitutiva de la fe.

Una vez que Meillasaux, bajo estas premisas, ha identificado a Dios con la metafísica, por más que su solución parezca original frente al problema teísta, en realidad poco puede aportar a las revoluciones por venir de la experiencia de la divinidad. La definición de Dios en estos términos es engañosa, puesto que, a pesar de ser aparentemente muy amplia, al igual que en el caso de Žižek nos encontramos con una ontología atravesada por la metafísica cristiana que encuentra en el concepto de Dios el primer dique de

contención para la divinidad. La divinidad es lo real, independientemente de que se trate de que Dios no exista, no exista aún o que jamás existirá. La filosofía especulativa no nos saca del horizonte teísta del pensamiento de la divinidad.

La divinidad puede persistir como elemento central de una postura ética/estética/existencial, pero no bajo la forma de una política de la fe, sino de la creatividad. *Ateismo radical* en un primer sentido, significa la autonomía para crear y esfumar a todxs lxs diosxs que requiramos para nuestros devenires singulares individuales y colectivos. No se trata de que lxs Diosxs sean nuestrxs esclavx, aun si tal modelo pudiera ser un paso en la transición a otras formas de espiritualidad, sino más bien que todxs somxs diosxs, que lxs diosxs están por todos lados y el mundo repleto de ellxs. Ateísmo significa ausencia de dios, pero no necesariamente ausencia de divinidad.

Esta es una de las objeciones más fuertes que se le puede hacer a Žižek, que hay una forma de percibir la incompletud de la divinidad, de una manera que ya no depende de la forma Dios, que es propia de la lógica del significante, de sumisión de la vida al absoluto, y que es congruente con las pretensiones esquizoanalíticas de una ecología del deseo.

En un segundo sentido, *ateísmo radical* significa proclamar la inexistencia de Dios, al mismo tiempo que la existencia de la divinidad. El problema del agnosticismo es que no se da cuenta de que, si es posible demostrar racionalmente que Dios no existe, el efecto, en la necesidad de

la inexistencia de Dios como objeto ontológico, es una consecuencia lógica de la existencia de la divinidad. Si existe divinidad, no es posible que Dios exista, o más concretamente, solo puede existir como una abstracción, como una mutilación de la divinidad, que construye todo un conjunto de prácticas alrededor de ella, a la vez que veda cualquier forma de experiencia que implica un acceso directo a la misma. El agnosticismo representa una falsa neutralidad, ya que acepta unos términos del debate que claramente provienen de una estructura que interpreta de una forma muy limitada el problema de la divinidad.

Ninguna de las formas tradicionales de teísmo, de ateísmo, de agnosticismo, de cientificismo, ni tampoco algunas de las perspectivas aportadas por la filosofía contemporánea, parecen adecuadas para plantear perspectivas radicalmente originales sobre el problema de Dios. Para esto sería necesario un proyecto de transmutación de los valores que implicaría cuestionarnos los fundamentos de nuestra imaginación social religiosa. Transmutar valores significará no solo cambiar los contenidos y escalas de valores, sino hacer mutar las estructuras materiales mínimas de valorización.

4- Transmutación de valores

Recordemos el argumento fundamental de la crítica a la religión de Nietzsche: el ser humano es incapaz de reconocerse como principio de la fuerza divina que experimenta en la realidad, por lo que le parece más lógico pensar que tal fuerza

proviene del exterior[13]. El carácter sublime de tal fuerza exterior, así como nuestra incomprensión de los procesos que la componen, hacen que se presente como temible, capaz de una irracionalidad y una crueldad infinita, posibilidad frente a la cual la única respuesta posible será adquirir una actitud servil absoluta frente a su obscena grandeza.

Hemos dejado de adorarnos a nosotrxs mismxs para adorar a verdaderos vampiros conceptuales, que se apropian de forma muy real y concreta de nuestra fuerza vital. Esta subjetividad, ya culpable de antemano, es lo que denominaremos, siguiendo la dirección de Nietzsche, *la mala conciencia*. En la subjetivación moderna no poseemos un saber tangible de quiénes somos. Somos lo que las instituciones, bajo sus criterios abstractos, alcanzan a determinar de nosotrxs. Si alguien proclama ser X o Y, se le exigirá que muestre los documentos que lo acrediten como tal, que muestre haber pagado su cuota de servidumbre al *status quo*. La edad moderna neurótica es la edad de la transferencia institucional. La construcción de un marco enorme de transferencia institucional fue fundamental en el proceso de consolidación de las sociedades disciplinarias y no ha sido borrado por los mecanismos propios de las sociedades de control, solo reencauzado.

¿Cuál es el umbral que tenemos para vivir al margen de lo absoluto? Ciertamente, ha mutado históricamente

[13] NIETZSCHE, Friedrich, La voluntad de poder, Biblioteca Edaf, 2006, pp. 119 y ss.

dependiendo del modelo de economía deseante. Es diferente vivir para las instituciones modernas que vivir directamente para Dios, y ciertamente la ejecución de K por la ley kafkiana es una manifestación de violencia divina, pero su existenciariadad es de una estructura muy distinta a la manifiesta en la violencia divina de Baal, de Shiva o de Yahve.

Se objetará que el capitalismo tardío es el tiempo del narcicismo, de lxs *influencers* y los *selfies*, que hemos abandonado cualquier compromiso colectivo en favor de las yoicidades más complacientes y hedonistas, de interesarnos solo en nuestro propio bienestar, pero en realidad no es verdad que así sea, ya que el olvido de lxs otrxs es forzosamente el olvido fundamental de cualquier nosotrxs. No nos adoramos a nosotrxs mismos, sino solo a aquello que es susceptible de obtener validación en las esferas de significación más inmediatas del capital, de la imaginación patriarcal y la colonial, las cuales, del proyecto *sexopetroracial*[14], son territorialidades asfixiantes, profundamente insustentables: el *pretty privilege,* el éxito, el reconocimiento. Solo somos narcisistas en la medida que confundimos nuestras líneas de fuga con las prolongaciones de una codificación axiomática imperante. El amor radical, narcisista, por esa pequeña imagen de un *self* abstracto,

[14] "Aquel modo de organización social y aquel conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgieron a partir del siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y de las epistemologías raciales y sexuales desde Europa a la totalidad del planeta". PRECIADO, Paul, Dysphoria Mundi, Anagrama, 2024, p.26.

depende de un profundo desprecio a todo lo que nos rodea, que no son sino las multiplicidades que habitan y nos habitamos. El amor por nuestro cuerpo, en la medida en que se ajusta a los cánones hegemónicos, depende del desprecio de todo lo que les es inasimilable y singular.

Una cinta reciente, *La sustancia*, capta la forma de esta dialéctica, que no es en el fondo hoy más que un viejo pero acertado cliché. Si bien es cierto que nos adoramos en función de la molaridad, de la blanquitud que somos capaces de extraer de nosotrxs mismxs, despreciamos más que nunca las singularidades moleculares que nos habitan, nuestros futuros perdidos y pasados extrañados.

El culto narcisista a un yo neurótico e impuesto (a través de los catálogos de compras de un Patrick Bateman o un Tyler Durden) es correlativo de un desprecio sistemático a la multiplicidad de yoes larvarios, virtuales y espirituales que nos habitan. Precisamente, sí *Fight club* y *American psycho* nos dejan una lección, es que el macho solo puede obtener comunidad o redención en el fascismo que ya permea de forma latente a las estructuras deseantes. La metafísica de Dios es una metafísica *normie* e *incel*.

Mucho de este narcicismo espiritual puede ser explicado por el movimiento satanista moderno ejemplificado en figuras como LaVey o Crowley. Sabemos que el satanista, lejos de adorar a un personaje reconocido dentro de la mitología judeocristiana, lo toma como mero símbolo de un culto a la deidad que es la imagen narcisista de sí mismo. Esta es la razón de que el satanismo moderno tenga una relación

ambigua con la interpretación gnóstica del Diablo como dualidad complementaria de Dios. Claro, existe la dualidad para el satanista, pero únicamente de forma a posteriori a la determinación de la síntesis de la conciencia.

El satanista interpreta al mundo en función de la deidad que él mismo es. Por supuesto, el satanista no tiene acceso privilegiado a otra fuente de divinidad que no sea la suya; por eso, en la mayoría de los casos, la divinidad que percibe en los otrx no es sino un reflejo narcisista, incapaz de cualquier forma de empatía o de sentimiento de colectividad potencialmente subversivo para el orden actualmente existente. Hannibal, particularmente el de la versión de la serie de Bryan Fuller, expresa esta síntesis entre el ateísmo ilustrado y el satanismo, ya que, por ejemplo, su transferencia narcisista con Will Graham es una muestra de la incapacidad de Hannibal de ver la divinidad proveniente de aquellos seres a los que considera por naturaleza inferiores. Por otra parte, Will Graham, capaz de una empatía absoluta, por alguna razón siente mucha mayor fascinación por la otredad que presenta la psicopatía de Hannibal que la que ofrece cualquier víctima. Puede ser que detrás de la idea fascista de lo superior sensible se encuentre el zócalo de la empatía satánica, y en efecto, el principal epistemológico es que el satanismo suele ser considerado una estructura aparte, cuando en realidad comparte el mismo concepto de Dios que las religiones tradicionales, aun si este aparece desplazado de afuera hacia adentro.

Hannibal participa del principio paranoico de superioridad que es propio del modelo de la economía deseante satanista decadentista. La vida del decadentista exige la permanencia en la superioridad, aun si ello implica el riesgo permanente de una muerte cruda; de aquí la explicación de una práctica aristocrática explicitada en un poema de Baudelaire, consistente en salir a buscar, forzar peleas con vagabundos, para confirmar al menos temporalmente la realidad de la superioridad humana, y saber si el indigente era merecedor o no de limosna, dependiendo si era capaz de mostrarse como su igual en el encuentro:

> Hay una diferencia entre el Demonio de Sócrates y el mío, y es que el de Sócrates no se manifestaba sino para prohibirle, advertirle, impedirle, y que el mío se digna aconsejar, sugerir, persuadir. El pobre Sócrates tenía un Demonio prohibitivo; y el mío es un gran afirmador, el mío es un Demonio de acción, un Demonio de combate[15].

De aquí también la intuición de que Hannibal es alguien que aceptaría estoicamente lo que considera como "una derrota justa". La postura propia de las teorías de la conspiración, con respecto al culto satánico que caracteriza a las élites mundiales, tiene su relativa verdad en el hecho de que los estratos de las élites straussianas están conformados por individuxs que comparten un inconsciente decadentista satánico que es algo más que simple ruido de fondo de la

[15] Baudelaire, Charles, *El spleen de París*, p.158. Edición disponible en: https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/El_Spleen_de_Paris-Baudelaire_Charles.pdf

economía deseante globalista neoliberal ejemplificada en figuras como Gates, Clinton, Weinstein, Zuckerberg, Thiel, Bezos, etc.

El satanismo no aporta en forma alguna una solución al problema Dios, ni tampoco proporciona ningún acceso revolucionario al *numen*, sino solo desplaza su concepto a una *yoicidad reificada* y falocrática. Además, la ideología satanista no hace sino expresar las consecuencias lógicas del modo de vida de las élites neuróticas del proyecto *sexopetroracial*. Esta crítica al satanismo nos obliga, en última instancia también, a realizar una crítica del inconsciente patriarcal esclavista del concepto de superioridad en la filosofía de Nietzsche.

Retomemos un momento el diálogo con el lacanismo: El concepto de Dios le es fundamental a su psicoanálisis, porque Dios es el *Gran Otro*, el garante del orden simbólico, el sujeto supuesto saber. La *forma Dios* explica el fundamento del orden social. Dios, Estado, Padre son solo diferentes instancias de una misma estructura. Sujeto supuesto saber es aquel que posee una verdad sobre nosotrxs que nos es inaccesible de manera directa a nosotros. Dios es el camino al ser. La relación en que se presupone un sujeto supuesto saber es lo que el psicoanálisis denomina transferencia. Por supuesto, el psicoanálisis depende para su funcionamiento de elevar al analista a sujeto supuesto saber, por lo que el psicoanálisis no deja tampoco de ser una teología política.

Hay varias razones por las que no se trata necesariamente de una articulación cuádruple: Dios, Estado, Padre, psicoanalista. Primero, porque podrían construirse

articulaciones igualmente válidas con otros tipos de componentes (ej. Dios, Estado, Padre, Policía, Profesor, Empresario, Rockstar, Publicista…). Pero, además, el psicoanalista no es más que un caso particular de los diferentes operadores del *aparato psy,* que legitiman un cierto orden de subjetivación y de gobernabilidad.

Si la religión defiende a la familia tradicional, es porque intuye que, sin la familia como correa de transmisión sobre las infancias esclavizadas, aumentaría notablemente el riesgo de su supervivencia. No pretendamos que no nos entregamos a religiones que han hecho de lxs ninxs sus más ilustres mártires. No sorprende que personajes del universo *neocon* como Ben Shapiro, Dave Rubin o Charlie Kirk defiendan en grupo todo el espectro de causas teológicas como una unidad coherente (Dios, Capital, Estado, Mercado, Familia, Policía, *dispositivo psy*[16]).

Mientras que para Žižek la blasfemia podría pertenecer a la filosofía de la globalización perversa posmoderna, *el ateísmo radical*, en oposición al ateísmo cristiano, plantea la posibilidad de una *blasfemia semiótica* con mayor potencial subversivo que el paso al acto lacaniano. Apelamos al sentido en que Burroughs plantea un terrorismo semiótico en la

[16] "Y en esa organización de los sustitutos disciplinarios de la familia, con referencia familiar, constatamos la aparición de lo que llamaré la función psi, es decir, la función psiquiátrica, psicopatológica, psicosociológica, psicocriminológica, psicoanalítica, etc.". FOUCAULT, Michel, El poder psiquiátrico, FCE, 2007, P. 110.

revolución electrónica[17]; nuestra cotidianidad invisibiliza la gestión de lo obsceno que es condición de posibilidad de la reproducción del poder social, por lo que un contacto inesperado con su inconsciente obsceno podría generar una desidentificación con la representación consciente, de manera suficientemente intensa para catalizar la exploración de diversas líneas de fuga. Las grabaciones del Watergate que Burroughs usa como ejemplo de su propuesta de terrorismo semiótico fácilmente pueden ser conceptualizadas como blasfemias a la realidad, como insultos a los presupuestos que consideramos mínimos para habitar la trama de la realidad. Un Watergate puede hacer temblar a Dios, por lo que no deberíamos temer proliferar el terrorismo semiótico para darnos cuenta de todos esos dioses que golpean a sus parejas, que abusan de las infancias, que son racistas y etnófagos, etc.

Este terrorismo semiótico iría acompañado de un *ethos,* de un cierto marco de coexistencia con los dioses, caracterizado por la ironía y la crítica. En general se trata de todo un nuevo marco de orientación con respecto a las prácticas micropolíticas con las que nos relacionamos con las personas representantes y con los mismos simbólicos del poder. En el contexto de la imaginación política liberal, son lxs individuxs ilustres quienes tienen las riendas de la historia, a quienes los pueblos deben sus devenires colectivos. No se

[17] "Depende de quién monopolice los medios. Si todas las personas pudieran grabar lo que dicen las otras, es decir, si como en Watergate cada uno pudiera hacer el juego de grabado y play back, Dios habría muerto y todos seríamos dioses." BURROUGHS, William S., La revolución electrónica, Trips, 1970, p.61.

observa que ningún individux podría encarar una transformación histórica si no fuera por una multiplicidad de procesos silenciosos, subterráneos, articulado por manadas anónimas. Cuando a un personaje político se le conceptualiza como fuente del movimiento de la historia, inconscientemente se le diviniza, se le asume como sobrehumano, se le considera abiertamente, un ser humano más valioso por el trabajo que desempeña para la colectividad.

Se idolatran como hazañas prometeicas, lo que son dinámicas de gobernabilidad que no cumplen ni siquiera con las propias métricas de dignidad diseñadas por el sistema imperante. Por supuesto que es extremadamente común el pendejear a las personas en posiciones de poder, en percibir claramente la patética y surreal comedia de su existencia, pero tal ambiente de ironía muy raramente permea en su esfera de existencia, como para representar un factor determinante en el constreñimiento de su conducta ya que, por lo general, esta crítica se sitúa al nivel del mismo horizonte común individualista y liberal contra el cual se declara enemigo.

Clastres dice que el jefe Guayaqui es abusado hasta quedar en la miseria[18]; tener un cargo es saber que se aprovecharán de ti, ser un gran héroe de guerra significa saber que los compañeros olvidarán pronto las proezas, y exigirán rápidamente nuevas y más audaces. El jefe Guayaqui que deje de ser un representante legítimo de la colectividad será abandonado; en algunos casos, se le dará muerte. Se trata de

[18] CLASTRES, Pierre, La sociedad contra el Estado, Monte Ávila Editores, 1978, p. 29.

la ingratitud al poder como principio ético, fundado en la idea de que nada le pertenece al poder; todo lo que el poder logra, lo logra por las condiciones específicas del modelo económico deseante de producción en el que participa toda la comunidad, así como todas las fuerzas que le son externas. La ingratitud al poder es una consecuencia ética de una *ontología desde abajo* y de una perspectiva genealógica de la historia.

El principio de soberanía exige que la autoridad política se encuentre en supuesta posesión de un principio de infalibilidad teológica, en el que es capaz de pronunciar la palabra divina. La teología política de la modernidad depende de la reificación de la divinidad en el ente Dios. No hay poder que no esté rodeado de cámaras de eco, concilios de ángeles que canten gestas a sus glorias, que construyan una historia de los monumentos a todo eso que constituye la tradición.

Puede ser útil una comparación entre Leibniz y Spinoza. Recordemos que para Leibniz el condenado es aquel que odia a Dios, y al odiar a Dios, vomita al mundo. Es decir, para Leibniz es impensable alguien que odie a Dios y no vomite el mundo, puesto que odiar a Dios es la única singularidad nítida que posee su alma, la única zona en que puede ver con claridad la estructura de su relación con el mundo, pero su único mundo es la negación del mundo.

El condenado no es condenado por nadie más que por sí mismo; no se le impone una pena, ya que la condenación no es otra cosa que la consecuencia inevitable de la ignorancia en que no se daba cuenta de que rechazar a Dios implicaba necesariamente rechazar al mundo. En Spinoza, Dios es una

sustancia, no un ente ni un principio, sino la estructural diferencial de la multiplicidad de las maneras del ser. Se puede decir que en Spinoza, nada de lo que existe le debe algo a Dios, lo que es uno de los puntos fundamentales de un ateísmo no ingenuo.

Se puede actuar como si creyéramos en Dios, sin la necesidad de que su existencia implique una deuda. Es claro que este es el problema en la religión judeocristiana, los procedimientos para saldar la deuda. Podemos decir que, el judaísmo tradicional, la deuda es impagable, no existe ningún aspecto realista de ella, ya que es claro que, aun en la salvación personal, nada de esta deuda queda modificada. En el cristianismo, la salvación implica una posibilidad de la comunidad cristiana de poner en disputa la estructura de la deuda, para prepararse para el juicio final (lo que no es sino otro tipo de deuda). Ateísmo debería significar, en el sentido más estricto, abolición de todo régimen de deuda, incluidos los organismos como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, cuya deuda pesa hoy tanto como la del pecado original.

Hemos de preguntarnos si a través del concepto de expresión de Spinoza no nos encontramos con una propuesta de ateísmo cristiano que tiene como base a un Dios perverso polimorfo, y que por lo tanto se opone tanto al ateísmo cristiano de Žižek como a sus consecuencias políticas. Lo interesante es si en el Dios de Spinoza encontramos algo que nos permita acercarnos a la esquizofrenía del numen para

configurar alternativas a las formas trasnochadas de comunismo guadalupano.

5- El Dios capital

El problema de la teología política no puede ser reducido al campo de la política de Estado, puesto que en el contexto del capitalismo mundial integrado (CMI[19]), los Estados expresan las formas de realización de una gobernabilidad orientada a un mismo mercado mundial. El capitalismo siempre ha sido capitalismo de aparato de Estado. En las sociedades del CsO del capital, este constituye la superficie metafísica de inscripción que se apropia de las fuerzas productivas; se presenta como su presupuesto divino. En el CMI el capital es lógica de transvalorización predominante; se impone un realismo capitalista en el que lo que es real es aquello que puede ser valorado bajo la lógica del capital. Todo deseo, para ser socialmente reconocido como viable de poseer algo de realidad, debe poder ser enmarcado en la lógica del modo de vida capitalista, de la reproducción de la ganancia, de la universalización de la forma empresa como grilla de inteligibilidad de todas las relaciones sociales.

[19] "El capitalismo post-industrial que, por mi parte, prefiero calificar de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etcétera". GUATTARI, Félix, Las tres ecologías, Pre-Textos, 1996, p. 41-42.

Decir no a Dios, sin decir al mismo tiempo no al Estado, al Capital, a la familia, a la moral, es un ejercicio espiritual y socialmente muy limitado. Por otro lado, decir sí a Dios implica, en la mayoría de los casos, la aceptación implícita de una sumisión a la axiomática capitalista. El capital se mantiene intocado tanto donde Dios permanece como un monumento vacío, como donde se ha desvanecido prácticamente por completo para devenir un significante inconsciente.

Recordemos la diferencia que Spinoza propone entre ética y moral. Mientras que en la moral se trata de un juicio de Dios, en el caso de la ética se trata de una lógica inmanente de los modos de vida, pero no puede existir, en última instancia, ninguna ética posible ahí donde los modos de vida se encuentran jerarquizados en la disponibilidad de una axiomática abstracta contable. Es por esta razón que, pese a lo que postulan los "capitalistas puros", el dinero es la última, la más acabada y férrea forma de moral, la más efectiva de sujetar al mundo a un régimen moral asfixiante. El mayor triunfo del dinero es la disimulación objetiva en que opera al mismo tiempo, introduciendo una moral absoluta y produciendo la sensación de que, a través de él, vamos más allá, nos emancipamos de toda moral. Es por esto mismo que quien tiene el capital tiene la facultad de juzgar moralmente a quien es despojado de él, de culpabilizarlo de su propia miseria, al mismo tiempo que exige al cuerpo social la reproducción de las condiciones que producen tal desposesión. Una de las dimensiones del trabajo asalariado

como neoesclavitud[20], consiste en esta sujeción fáctica del asalariadx a los juicios y determinaciones morales de sus jefes.

A esto se refería Dalí a su manera cuando decía que "el dinero era la mística"; es la metafísica del valor mercantil, monetario, financiero, lo que ha cobrado el papel de la modalidad espiritual predominante, el culto al *Dios capital*, al Dios dinero. La forma en que el dinero es elevado a símbolo inmediato del bien moral.

¿Qué hay del potencial subversivo de la fe contra el capital? La película "Los dos papas" de Fernando Mireilles, director de otras cintas como Ciudad de Dios, nos da una muestra de aquella narrativa según la cual existe al interior de una religión como el catolicismo una revolución interna, en que un cardenal del sur global, con conocimiento de la vida del pueblo de Dios, pudo llegar a ser papa y comenzar a agitar lo suficiente para que incluso una institución como la Iglesia católica renueve el camino. En realidad, no hay prácticamente nada que pueda justificar razonablemente tal optimismo; la información más reciente nos indica que el grado de corrupción, perversión y abuso en el que está sumido el Vaticano no ha disminuido. La Iglesia católica seguirá siendo un instrumento retrógrado, que ahí donde gana poder pierden autonomía los individuos, y que está construido sobre enormes redes de tráfico de influencias, de enriquecimiento

[20] El capitalismo, la «libre» empresa, la propiedad privada de los bienes públicos, armó y lanzó a los navios y alimentó a las tropas; debe quedar claro que fue el afán de lucro lo único que los inspiraba. JACKSON, George, Soledad brother. Cartas de prisión, Editorial el perro y la rana, 2008, p.180.

ilícito y pederastia. Sin duda hay expresiones mucho más interesantes en procesos de espiritualidad políticamente contrahegemónica y desde abajo, por ejemplo, toda la experiencia de la teología de la liberación, también los marxismos guadalupanos o los anarquismos cristianos. La iglesia, sin importar quién la encabece, jamás hará un llamado a la revolución de la forma en que lo hacen los movimientos desde abajo; se contentará con apelar a una idea superficial de moral y caridad, por lo demás compatible con el capitalismo de *stakeholders* que proponen actores económicos como *Black Rock*.

Lo que estas propuestas subversivas, desde abajo, aún comparten es la premisa dogmática del derecho natural, de dignidad humana, que el capitalismo y sus estructuras fascistas amenazan. Si Dios está con lxs pobres, con lxs desposeídxs, eso significa que está en contra del capitalismo, del colonialismo, del patriarcado, del capacitismo. Tales posturas religiosas explícitamente anticapitalistas se encuentran profundamente minorizadas, y parecen jugar un papel apenas circunstancial en horizontes revolucionarios que podrían, sin ninguna verdadera dificultad, trascender el teísmo.

Nos encontramos ante un problema doble, por un lado, el Capital se ha apropiado de la función social de Dios, de presupuesto metafísico de las relaciones sociales, por el otro, la existencia social de Dios en su sentido tradicional poco entiende de las estructuras del capital, de las estructuras que le han reemplazado. Tan poco entiende de ella, que con toda

naturalidad se coloca de su lado, pese a la incompatibilidad radical con los más fundamentos cristianos más básicos. Esto es en esencia, la historia de la iglesia judeocristiana.

En las cotidianidades más precarias de la conformación de las microtecnologías religiosas contemporáneas, observamos una reproducción inconsciente del ideal neoliberal de desarrollo, de éxito. En muchos sentidos, el "estar bien" que buscan los creyentes al interior de una comunidad religiosa no es otro que el que plantea la concepción individualista del bienestar capitalista. La que significa que a este nivel micropolítico, lxs sujetxs más precarizadxs tenderán a ser los más violentados al interior de las estructuras religiosas. En México observamos cómo en los espacios más precarios el discurso religioso sirve a asociaciones supuestamente caritativas, que operan como centros de rehabilitación informales (anexos), en los que un recalcitrante discurso religioso se entreteje con la violencia, tortura, violación, secuestro, trabajo forzado y esclavitud.

En un polo muy distinto, una religión como la cienciología encarna en profundidad las compatibilidades de la estructura deseante de Dios y el Capital, se trata de una iglesia que abiertamente es un negocio y de un modelo de crecimiento espiritual que es indistinguible de cualquier *mindfulness* de la jet set de California o *Sillicon Valley*. Las sectas se han consolidado como mecanismos de sobreexplotación tanto a nivel material/económico como afectivo/deseante.

¿Cuál es en esencia la virtud fundamental del gesto judeocristiano? Es una virtud bicéfala; por un lado, tenemos este dar la mano al desposeído, a aquel que ya no le queda nada más que la gracia de Dios; por el otro, la capacidad de poner la otra mejilla, de sacrificarnos para detener el ciclo de violencia, tal como sucede con el beso al final del gran inquisidor.

El judeocristianismo está obsesionado por lxs martirxs, devorados por leones, cocinados vivos, desollados, o atravesados por flechas. El martirio es la oportunidad de convertir un acto de impotencia total en un gesto de libertad absoluta. La estructura básica de lógica deseante del martirio no es distinta en la tradición judeocristiana, el islam o el budismo, si bien sus situaciones de concretización permiten materializaciones muy particulares. La religión es, en este sentido, incapaz de construir nuevas utópicas que no dependan de todo tipo de mecanismos ascéticos construidos bajo la lógica de los trasmundos y el desprecio de la vida.

Si existe algo con una función antropológica similar al padre de la horda primordial freudiana, es Sócrates, el sileno. Sócrates es el padre primordial de las sociedades occidentales, y la última victoria de su risa e ironía cobra completo sentido con este triunfo en la muerte. De haber escapado, siguiendo el consejo de sus discípulos, su modo de vida filosófico habría sido desacreditado, pero con su sacrificio, se convierte en un referente existencial y éticamente invencible. Sócrates dice que sería contradictorio ser parte de la *polis* y negar las leyes que le dan forma; incluso si estas son injustas, eso no nos

autoriza a dejar de acatarlas. Mientras deseemos considerarnos parte del cuerpo político, tendremos que estar dispuestos a esperar a que el orden constitucional/moral algún día se reestablezca. La enseñanza de Sócrates es la del sacrificio de la vida en favor de la legalidad abstracta, la idea de que las instituciones valen mucho más que nosotrxs, lxs sujetxs concretxs y vivxs. Cuando Nietzsche se refiere a Sócrates como el crucificado, podemos entenderlo como una forma de expresar que Sócrates es el peor Cristo, ese Cristo que fue desfigurado por Pablo para ser reducido de una potencia de vida a un triste mártir. No sorprende la afinidad de la teología de Santo Tomás con la filosofía de Aristóteles, toda esta intuición de las "profundas verdades filosóficas" que se podían encontrar en la filosofía de sabios paganos.

Es bastante incompleta la tesis sociológica planteada inicialmente por Weber, según la cual el vínculo entre el capitalismo y el modo de vida judeocristiano se da en su capacidad de metabolizar distintas formas de premisas liberales y propias de la racionalización instrumental, la ética de la frugalidad y el sentido común disciplinario. Una genealogía más profunda del vínculo es las que nos lleva al surgimiento de la *mala conciencia* en el momento de la síntesis de las prácticas de si grecorromanas con las ascesis de los padres de la iglesia en el siglo IV. El tema fundamental de Foucault es realizar una crítica política e histórica de esas estructuras de saber, gobernabilidad, subjetivación, que se nos presentan como apolíticas y ahistóricas. La crítica al capitalismo tiene poca oportunidad de ser una teoría integral

de la reproducción del poder social, sin el análisis de todos estos espacios y prácticas. El capitalismo implica para su triunfo, para su señorío, a la conciencia del encierro. Carece ya de sentido encerrar a los individuos si cada individux puede estar atrapadx en la interioridad misma de su alma. Por supuesto que lo encierros físicos seguirán ahí, estarán listos para todo caso en que el encierro interior ya no baste, pero ya no serán los dispositivos centrales de la articulación de la diagramática.

Toda la obra de Foucault se resume a la pregunta: ¿En qué momento es que nace la conciencia del encierro? Se darán muy diversas respuestas a lo largo de su obra, pero aquel que quizá podríamos considerar su proyecto de respuesta definitiva, se encuentra en el manuscrito inconcluso del cuarto volumen de la historia de la sexualidad. Se suele poner énfasis en la forma en que Foucault regresa al régimen griego de las prácticas de sí, pero tal retorno es solo un primer paso para llegar a su transformación bajo el pensamiento de los padres de la iglesia.

En el modelo de la sexualidad de *la carne*, existe una inversión ontológica constitutiva: la asexualidad divina de Dios, los ángeles es elevada a forma de sexualidad natural. Cualquier expresión de deseo sexual es abiertamente considerada un acto *contranatura*, contra Dios. No se trata, en el fondo, de que se esté violando una norma ajena, externa, impuesta por Dios, sino que nuestra sucia sexualidad nos aleja de nuestra propia naturaleza, del bienestar, tranquilidad y beatitud que nos son inherentes.

Por supuesto que el sexo no desaparecerá, proliferará, pero atrapado de todo tipo de prácticas que produzcan una subjetivación específica a partir de una gestión de la culpa, el sacrificio, el resentimiento. Se trata de inventar un ser abstracto, desfigurado, para precarizarnos en el vano intento de ocupar su lugar, y después martirizarnos por no haber sido capaces de lograrlo. Este principio abstracto bien puede ser Dios o el Capital, la lógica sigue la misma. Las sociedades del CsO del capital comparten con las sociedades del CsO de Dios la estructura básica de la subjetivación en torno a una inversión ontológica que produce un régimen de disimulación objetiva. Puede ser que lo que denominamos sociedad moderna no sea otra cosa que una forma de neurosis muy particular, producto de la síntesis entre este concepto de alma y el concepto de producción capitalista. La puesta de esta sexualidad al servicio de la racionalización social, y de las fuerzas productivas al servicio de este Dios asexual que es el fantasma de una heterosexualidad torturada y torturadora.

6- El problema del mal

El planteamiento del problema de Dios debe responder a la pregunta por el problema del mal, es decir, por alguna directriz filosófica en cuanto a qué significado podemos otorgar a fenómenos tan diversos como el sufrimiento, al pecado, a la muerte[21] .

[21] RICOEUR, Paul, El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Amorrortu, 2007, pp. 23-24.

El mal es aquello con respecto a lo que algo debe hacerse, es eso que no deseamos con nosotrxs. Todo proyecto —sea conservador, nihilista, reformista o revolucionario— presupone su propia concepción de lo que el mal es. Incluso un nihilismo que se negará tajantemente a calificar algo como mal moral, presupone al juicio moral como el mismo mal del que debemos abstenernos. Antes de desechar cualquier idea de mal por metafísica, cayendo en una metafísica por omisión, existe la posibilidad de analizar si es posible alguna definición del mal, que al aceptarla permita evitar las contradicciones usuales de las perspectivas tanto teológicas como nihilistas.

Cualquier reflexión radical sobre el concepto del mal debe separarse de las nociones tradicionales de imputación, responsabilidad y retribución, así como de la episteme liberal que lo convierte en un instrumento al servicio del punitivismo propio de la prehistoria patriarcal de la humanidad[22], cuyo modelo civilizatorio se ha mostrado infructuoso para la construcción pacífica de comunidad.

Puede que el concepto de mal desarrollado en el manga Berserk, de Kentaro Miura[23], sirva para nuestros fines. Repasemos brevemente algunos aspectos de la obra: Guts es

---

[22] "Es el pacto de masculinidad, la atmósfera patriarcal que respiramos en la era ya larga de la prehistoria patriarcal de la humanidad lo que tiñe este crimen de ese cáriz de profanación y triunfo bélico. Como los presos ya afirmaban en la cárcel de Brasilia, su crimen no había sido un acto destinado a satisfacer un deseo imperioso, sino alguna otra cosa". SEGATO, Rita, Contra-pedagogías de la crueldad, Prometeo, 2018, p.75.

[23] MIURA, Kentaro, Berserk. Deluxe Edition, Vols.1-4, Dark Horse, 2019-2020.

un guerrero excepcional —quizás el más excepcional del mundo que habita—, que no encuentra el sentido de su existencia más que en blandir su espada. Su vida se ha definido por verse obligado a la lucha constante. Nacido del cadáver colgante de su madre en un mundo sumido en siglos de guerra, fue recogido por una banda de mercenarios donde tuvo que aprender a pelear para merecer su sustento desde que fue capaz de caminar. Abusado cotidianamente, vendido por su padre adoptivo, Gambino, para ser violado por otros mercenarios, etc., Guts encontraría temporalmente un hogar con la banda de Halcón, un grupo de mercenarios al que es reclutado al ser vencido en duelo por su líder, Griffith, un hombre de origen pobre, pero con una inteligencia, habilidad, carisma y belleza casi sobrehumanas, que tiene el sueño de algún día poseer un reino y es dueño del Behelith, un grotesco amuleto demoniaco que le fue entregado por una adivina cuando era niño, el cual presagia que algún día será el poseedor del mundo a cambio de su sangre y carne. En la banda se encuentra también Caska, una joven mujer que fue rescatada por Griffith de ser violada, que se concibe a sí misma como la espada de Griffith y que siente envidia por la importancia que este le da a Guts, por ser el único hombre por el que siente una preocupación que lo hace actuar imprudentemente, de una forma que hace parecer que incluso por momentos lo hace olvidarse de su sueño.

Eventualmente la Banda del Halcón, con la ayuda de la fuerza y habilidad de Guts, se muestra determinante para dar fin a la guerra en favor del reino de Midland, con lo que

Griffith es nombrado caballero y puede iniciar un plan para casarse con la princesa Charlotte y heredar el reino de forma pacífica. Durante una charla con la princesa, Guts escucha a Griffith decir que solo podría reconocer como amigo a un igual, alguien que no viva para el sueño de otro, sino para sí mismo, con lo cual se da cuenta de que la amistad que sentía por él no era correspondida y comienza a desear tener un sueño propio. Una vez ganada la guerra, Guts decide partir para encontrar su sueño propio, pero Griffith intenta detenerlo, retándolo una vez más a un duelo, el cual pierde de forma humillante con una sola estocada, ya que no imaginaba el nivel al que Guts había mejorado con los años de guerra. La pérdida de Guts, el único hombre que lo podía hacer olvidar su sueño, quiebra a Griffith, quien, de forma descuidada, en un pobre intento de reafirmar su masculinidad, decide seducir a la princesa Charlotte, pero es descubierto por su padre, el rey incestuoso, quien incapaz de tolerar la afrenta, refunde a Griffith en un calabozo para ser torturado, a la vez que declara forajidos a los miembros de la banda de mercenarios. Un año después, Guts se encuentra con sus compañeros, consuma su amor con Caska y urde un plan para rescatar a Griffith. Al recuperarlo, encuentra a su líder destrozado y cadavérico, con la lengua y los tendones cortados, incapaz de volver a caminar o blandir una espada en lo que le queda de vida. Durante su escape, Griffith se reencuentra con el Behelith, tal como estaba predestinado, con lo que es capaz de invocar a la Mano de Dios, un grupo de encarnaciones demoniacas que han determinado los eventos oscuros detrás de la historia de la

humanidad. La Mano de Dios le dice a Griffith que lo estaban esperando y que, si sacrifica a la banda del halcón, podrá unírseles; tal era su destino, la promesa del Behelith que siempre le perteneció. Pese a un titubeo inicial, Griffith acepta fácilmente entregar a sus compañeros a ser despedazados por las hordas demoniacas y, todos ellos, con excepción de Guts y Casca, que logran salvarse, son brutalmente devorados. Griffith tras reencontrarse con Dios, que no es otra cosa que la Idea del Mal creada por el quehacer de la raza humana, renace como Femto, quinto integrante de la mano de Dios, quien tortura y viola a Casca frente a Guts antes de que puedan escapar. Desde este momento, el único objetivo de Guts será vagar penitentemente como una figura que ha soportado todo lo que es posible soportar (por eso el manga lo denomina el luchador/the struggler), buscando cobrar venganza, acabar con Femto/Griffith y con la existencia de los demonios.

¿Qué es lo que Berserk nos aporta sobre el concepto filosófico del mal? Puede que Berserk no sea más que otro manga de fantasía oscura que romantiza la imagen patriarcal y falocrática del luchador incansable que logra oponerse incluso al destino mismo, además de glorificar la violencia sexual, la misoginia y la pedofilia, al presentar un mundo en que estos fenómenos proliferan por doquier y se presentan como inevitables en el desenvolvimiento de las pasiones humanas. No pretendemos indicar que el autor, al interior de este contexto, construyó conscientemente una compleja y subversiva propuesta filosófica en torno al concepto del mal, ya que toda obra, como creación colectiva situada

históricamente, contiene devenires imprevistos que rebasan la ficción psicosocial del autor, y que por lo tanto no pueden ser atribuidos a la voluntad individual de un creador, como se plantearía desde la perspectiva liberal. Simplemente consideramos que, de manera local, la intervención de este texto particular en un proceso que no aspira a ningún tipo de fidelidad hermenéutica puede expresar, a través de las particularidades de la obra, una exposición sintética del concepto que deseamos esbozar.

Tal exposición comienza analizando al Dios del mundo de Berserk, conocido como la Idea del Mal. Tal como la Idea del mal le revela a Griffith, Dios fue creado por la humanidad; la historia de la humanidad, de la crueldad, engendró una fuerza inmaterial que ha cobrado relativa autonomía como para ser capaz de estructurar el devenir de la historia humana, pese a lo cual, no puede considerársele una realidad trascendente, ya que su voluntad no es otra que la voluntad de los seres humanos. Por ello, la única orden a Griffith es que, como miembro de la Mano de Dios, haga su voluntad, puesto que, al hacer su voluntad, estará ejecutando la voluntad del mal mismo. *Proposición 1: El mal no es un atributo de lxs individuxs, sino un espacio estructurado de posibilidades, un conjunto impersonal de relaciones, que sobredeterminan el deseo al mismo tiempo que se confunden con él.*

Si Foucault consideraba algo valioso en las prácticas de sí grecorromanas, era la forma en que sustraían del modelo autopunitivo de la culpa que el cristianismo después vendría a

imponer y universalizar[24]. No solo se trata de que el punitivismo ha fracasado como macropolítica de construcción de paz y seguridad, sino que hoy en día se vuelve cada vez más claro que los sistemas y tecnologías punitivas son en realidad el instrumento de una guerra civil en curso que tiene la forma de una guerra de subjetivación[25]. Aún más, la incapacidad de generar diálogos y ecologías intersubjetivas que apunten a problematizar las violencias cotidianas de nuestrxs seres cercanos como componentes de subjetivaciones colectivas que deben ser progresivamente deconstruidas.

Es fácil resaltar el antagonismo fundamental entre Guts y Griffith: el deseo de Griffith es poseer un reino; el de Guts es vivir en paz, pertenecer a un lugar. El deseo de Griffith es el deseo del mal mismo; poseer un reino implica caminar con total indiferencia por un camino pavimentado con infinidad

---

[24] Sobre el examen de la conciencia que Séneca propone como técnica de subjetivación, Foucault menciona: "El examen de sí significa la adquisición de un bien. Las faltas son simples buenas intenciones que se han quedado sin realizar. La regla es un método para hacer algo correctamente, sin juzgar lo que ha ocurrido en un pasado. Más tarde, el cristianismo se ocuparía de las malas intenciones. Este punto de vista administrativo sobre la propia vida es mucho más importante que el modelo jurídico. Séneca no es un juez que debe castigar, sino un administrador de bienes". FOUCAULT Michel, Tecnologías del yo y otros textos afines, Paidós, 2008, p.71. Por supuesto, es necesario criticar la ingenuidad de que pueda existir un punto de vista puramente administrativo sin una valoración de orden moral y jurídico, así como de la capacidad de la ascesis grecorromana de salir del punitivismo falocrático. Este es un tema que será profundizado en futuras investigaciones.

[25] Cfr. ALLIEZ, Éric y LAZZARATO Maurizio, Guerras y capital, Traficantes de sueños, 2022, p.107.

de cadáveres. Los seguidores de Griffith son incapaces de ver el inconsciente de su deseo, que no es otro que la misma Idea del Mal que tiene a su mundo sometido en una guerra eterna, que ha relegado a la mayoría de la población a una vida de miseria, ya que, de una forma superficial, el deseo de Griffith, por ser el deseo de un hombre de origen pobre, se les presenta como portador de una potencia milagrosa capaz de derrumbar el estado de cosas actualmente existente. El deseo de Griffith no es otra cosa que la Idea del Mal operando de una forma tal que los hace creer que son capaces de experimentar y vivir aquello de lo que precisamente les priva a nivel estructural. *Proposición 2: El mal es un espacio estructurado de posibilidades que produce al deseo bajo la forma particular de la neurosis edípica, en que la emancipación experimentada como objeto de deseo es la forma estructural misma que es condición de posibilidad de la opresión que produce el deseo de emancipación.*

Bajo la Idea del mal, el antagonismo entre el deseo de Griffith y Guts desaparece. El preludio de la historia principal nos muestra a un Guts devastado por tantas pérdidas y sediento de venganza, que vive bajo la máxima de que aquel que no sea capaz de imponer su voluntad en el mundo, merece ser aplastado como un gusano. Inicialmente, podría parecer que Guts suscribe un discurso que lo favorece, bajo cuyas premisas resultaría un triunfador. Muy contrario a esto, como lo describe Puck, un elfo capaz de enorme empatía por cualquier ser vivo, Guts, aun siendo el guerrero más fuerte del mundo, se desprecia a sí mismo por no haber tenido la fuerza

para salvar a sus seres queridos, por ser una presencia insignificante frente a Femto. Guts ha elegido como principio aquella ideología que es la que precisamente le ha arrebatado todo lo que deseaba. Su fatídico lo ha conducido a estar convencido de que vivir bajo la misma ley contra la que lucha es necesario para tener una esperanza de sobrevivir. Spinoza ponía como el cuestionamiento fundamental de la ética la pregunta acerca de las razones por las que los seres humanos defienden aquello que los oprime como si se tratara de su salvación[26]. *Proposición 3: El mal es una construcción histórica perteneciente a la inversión ontológica propia de la prehistoría patriarcal de la humanidad, en que la vida se confunde con la muerte, en que la vida se ha convertido en un grito de alabanza a la muerte.*

Puede ser que una perspectiva nos ayude a matizar una cierta romantización ingenua del mal como transgresión, presente en autores como Nietzsche, Sade, Bataille e incluso Foucault. Todos estos autores aciertan en la intuición de que en el fondo solemos llamarle mal a aquello que excede, incapaz de mostrarse como claramente útil a la reproducción del orden de cosas actualmente existente, pero olvidamos que tal orden depende siempre, para reproducción, de todo aquel rasgo inasimilable que parece desafiarlo, pero que en realidad lo confirma. El mal de Sade es indistinguible del inconsciente pornológico que vivían a escondidas los mismos aristócratas que imponían el orden moral que Sade tanto afirmaba

[26] SPINOZA, Baruch, Tratado teológico-político, Altaya, 1997, pp. 64-65.

despreciar. Es cierto que la transgresión es un placer que lxs poderosxs se reservan de una forma asimétrica, en la que juzgan como moralmente incorrecto aquello de lo que tienen el más mínimo empacho en participar, pero también es cierto que la forma del mal como causa inmanente, productora del espacio social mismo, hace imposible la resolución del problema por la simple reapropiación de lxs subalternxs de la potencia privilegiada y aristocrática del goce del mal. *Proposición 4: El mal es la abstracción.*

Proposición 5: La existencia del lenguaje, del significante, de la hiancia entre las palabras y las cosas, introduce el mal como grado de realidad latente inherente del mundo presente.

Proposición 6: El que el mal no pueda desaparecer mientras exista la abstracción no significa que no puedan existir infinitos modos de lo social no fundamentados en la abstracción como principio preeminente de realidad.

Es posible imaginar una sociedad más allá de la neurosis de la muerte, que ha conocido tres formas históricas: la neurosis de la tierra, del déspota y del capital. Podemos oponer a Freud y a Spinoza: Mientras que Freud anticipa que es muy difícil imaginar la posibilidad de una nueva subjetivación en que la represión y la angustia dejen de ser los males necesarios para la preservación de la civilización, Spinoza imagina, y le da el nombre de reforma del entendimiento, a un devenir de la subjetivación en que, más allá de la superstición, lxs individuxs podrían construir una ecología del deseo fundada en la ética de la potencialidad, en

que fuésemos conscientes de que el deseo de dominio de los otros solo puede llevar al empobrecimiento de nuestra propia realidad subjetiva.

7.- El mal y la muerte

Si una verdad puede ser pronunciada sobre la sociedad occidental, es que en ella se carece de prácticamente todo conocimiento acerca del buen morir. Si "Breaking bad" es considerada una de las ficciones con más influencia cultural de nuestro tiempo, es en parte por sus arquetipos narrativos propios del inconsciente neurótico occidental, que sirven de marco para la epopeya definitiva para *normies* e *incels* que desean necroempoderse. No hay mejor muerte para la falocracia occidental que el melancólico pero glorioso autosacrificio del macho narcisista que se va en último orgasmo de violencia. Ozymandias es no solo el miedo a la muerte, como universal antropológico, sino a la contingencia y finitud que la falocracia identifica con la corrupción y la decrepitud. Se trata de un recuerdo de que la vida no es otra cosa que un proceso de demolición.

Una cinta reciente, "La Sustancia", reescribe a su manera la historia mesopotámica del héroe Gilgamesh en su búsqueda de inmortalidad. Elizabeth, una vez joven e insuperable belleza hegemónica, pierde su estatus de *celebrity* cuando los cerdos de sus productores buscan un reemplazo para el programa de aerobics que protagoniza, debido a que ella ya es demasiado vieja. Elizabeth descubre la sustancia, un

agenciamiento tecnoquímico que le permite dividir su corporalidad creando la "mejor versión" de sí que, en el *peak* de su juventud, se convierte sin problemas en la elección para ser el reemplazo de sí misma. El problema será que el agenciamiento tecnoquímico de la sustancia depende de un equilibrio y continuidad entre las dos personalidades, corporalidades. Se debe regresar a la otra corporalidad en tiempo, lo que implicará que el deseo de ser todo el tiempo la mejor versión, no se convierta en un desprecio por el cuerpo "original". Una versión posmoderna de la angustia de la muerte de Gilgamesh; se trata de poder vivir al infinito, el ser la estrella de un programa televisivo basura de explotación sexual.

Si es que aún nos presentan a la epopeya de Gilgamesh como una reflexión universal del alma, de la humanidad, es por el generalizado aborrecimiento de la mortalidad, a la finitud que, sin embargo, no son sino una configuración deseante fabricada por un horizonte histórico particular. ¿Quién no desea tener más tiempo, ser más joven, más bello, tener más potencia? Inmortalidad no significa solo la vida eterna, sino la vida eterna en la plenitud de la potencia.

En un capítulo de Inuyasha, la protagonista —una chica de segundo de secundaria (12-13 años)— mostraba recelo de una nueva chica popular de primer grado; sus amigas de la escuela decían: "Seguramente los chicos la preferirían a ella, puesto que su piel debe ser más tersa". La escena no solo revela el carácter abiertamente pedófilo latente de muchos animes, sino también el carácter pulsional y asintótico de la

estructura constitutiva del momento hipotético de mayor plenitud, instante inaprensible que se escapa como arena entre nuestras manos.

Gilgamesh, Inuyasha, Heidegger, la sustancia, etc. Heterogeneidad que es signo de ubicuidad. No sabemos hacer frente a la mortalidad; el problema de hacerle frente se nos presenta con la potencia de una tragedia insalvable, en donde toda victoria, aun la más fantástica y metafísica, solo puede ser pírrica. Tal es la enseñanza que nos dejan infinidad de productos culturales, los vampiros de Anne Rice, pero también los muy diversos inmortales de universos como DC, Marvel, Image, etc.

¿Por qué Elizabeth (de la misma forma en que cualquier usuario de la sustancia) no pudo encontrar un balance entre la duplicidad de sus corporalidades? Porque unx no es capaz de aprehender la vida como totalidad, como multiplicidad coextensiva que posee todo tipo de posiciones, velocidades y lentitudes que le son inmanentes. La sustancia da la razón a Burroughs con respecto a su planteamiento de la droga como mercancía última, *mercancía virtual*[27]. El régimen farmacopornológico opera produciendo cuerpos adictos a la realidad, que ya solo pueden sobrevivir enganchados a dosis de satisfacción empaquetadas cuya oferta y demanda implica al sistema de mercado de CMI. Somos adictxs a lo que nos obliga a no pensar en la vida y, por lo tanto, la muerte, a todo

[27] CFR. BURROUGHS, William, El Almuerzo desnudo, Ed. Bruguera, 1980, pp. 8-9.

aquello que nos aleja de percibir la mortalidad como algo concreto.

Se suele hablar de un shock traumático de lxs niñxs que descubren que sus nuggets de pollo provienen del tratamiento extremadamente cruel de otros seres vivos, de su materia biológica procesada. Es fácil habitar la sociedad moderna pensando que los productos en su forma mercantilizada son frutos puros de una naturaleza existente allá afuera por la que nos hemos preguntado realmente poco. La sociedad industrial, la especialización del trabajo, implica que la mayoría de la tecnología social cobre la forma epistemológica de cajas negras. La mayoría de lxs individuxs no tienen acceso al saber mínimo para comprender de una forma integral la forma en que operan los dispositivos mecánicos, electrónicos (microchips), informáticos o telemáticos (protocolos de información) que operan. Aunque esto es muy discutido con respecto a las máquinas tecnológicas, poco se menciona de la manera en que aplica de manera total también para las máquinas sociales.

En las sociedades modernas, el que se desconozca por lo general el contenido concreto de sus relaciones de reproducción es condición de posibilidad para el funcionamiento "normal" y mínimo que reproduce el *status quo. It's not a bug, it's a feature.* De la misma manera es que nuestro conocimiento de la muerte está diseñado para plantear el modelo más abstracto posible, para vivirla pensando que la muerte no es una posibilidad concreta, hasta que es demasiado tarde para construir herramientas para que

su angustia no nos carcoma. No conocemos qué es aquello que de manera íntima pasa con un cuerpo en el proceso de muerte, puesto que hemos relegado a lxs moribundxs, lxs cadáveres, a la exclusión de la conformación de la realidad social. Si queremos hacer paz con la muerte, debemos aprender a vivir en medio de nuestros cuerpos y nuestros cadáveres con una naturalidad que hasta ahora no conocen ni siquiera los pueblos de la India, ni ningún otro pueblo humano.

La muerte ha sido constituida, de una forma ontológica trascendental, como un momento de soledad, de abandono, de tristeza, por la forma institucionalizada en que el cadáver y el cuerpo moribundo han pasado a ser objetivo de tabú. Si hablamos de forma honesta con la gente, encontraremos que son pocxs aquellxs cuyo propósito de vida es aprender a morir, aprender a abrazar la finitud como un descanso pacífico que solo puede traer la alegría de nuestros seres amadxs. El alcanzar una muerte en paz es definitivamente una de las últimas prioridades en los modelos hegemónicos de formación, de ética, de convivialidad actuales. La muerte sigue siendo algo indecible, que cada quien debe afrontar en profunda soledad, y cuyos delirios muestran un inconsciente que se ha transformado bastante en contenido, pero no en su estructura mínima.

El ser humano que tiene la principal meta de llegar a estar en paz con su mortalidad no sirve como consumidor de los fantasmas de la sociedad del espectáculo, de la radicalización fascística y neofascista. Pero no podría tratarse solo de construir las pequeñas metodologías para que cada

unx este en paz con su relación solitaria con la muerte, sino también de construir otros horizontes colectivos sobre la finitud, la mortalidad, la extinción.

Existe hoy un miedo tremendo inconsciente a que, si todo aquel que deseara la muerte tuviera acceso sin restricciones a ella, estaríamos ante una crisis de proporciones civilizatorias. Por supuesto que debe existir autonomía individual y colectiva para decidir sobre nuestras muertes, pero tal consigna es solo verdaderamente revolucionaria si implica también una transformación radical de los procesos de dignificación de la vida.

Otra forma de lidiar con la muerte implicaría necesariamente otra forma de lidiar con el ego. Es él quien desea verse siempre en plenitud, siempre en su *peak*, pero el *peak* no puede ser aprehendido sino como un devenir, un instante infinitesimal que solo puede ser percibido de forma retroactiva. Es por ello que el ego, al buscar su forma perfecta, siempre se encuentra con un desfase, una adecuación, algo que no dura lo que debería y que es objeto de insatisfacción neurótica. El ego no se da cuenta de que es su capacidad de devenir, incluso más allá de la vida humana, de ser más de lo que podría ser para sí mismo, aquello que precisamente lo hace inmortal, indestructible.

No se tratará únicamente del camino trazado en el libro tibetano de los muertos, de aprender a significar la muerte como un intersticio más del pensamiento, como un equivalente del sueño, poco un momento de meditación en que somos transustanciados con el tejido mismo de lo real. No

bastará con crear una ascesis para la muerte, sino reinventar la vida de manera tal que se conforme una revolución permanente contra las crisis de sentido y significación en curso. Poco puede ofrecer realmente aquí un Dios más que una consolación a posteriori, abstracta. Sería necesario pensar la muerte a partir de un *eterno retorno* que encuentra en la singularidad una afirmación ontológica.

La historia del mal siempre ha sido la historia del mal liberal, del mal neurótico, del mal moral. Existen básicamente dos modelos de mal moral, el modelo teológico y su aparente inversión estructural, la cual, sin embargo, no logra sacarnos de la estructura del mal neurótico, de la mala conciencia. El mal es atribuido al individuo, lo que es otra forma de decir que es algo excluido del espacio de deliberación política. El mal es aquello que el individuo comete por su naturaleza desviada, de exceso o defecto. El mal es eso que está desviado en contra de la naturaleza, que la rectitud del espíritu debe hacer entrar en orden. La perspectiva de la inversión estructural señala que el mal no es otra cosa que la mirada que ve al mal. El mal no es aquello que se valora malo, sino el acto mismo de valoración que establece al mal como mal.

El pecado no es otra cosa que aquello que debe hacernos recapacitar, se dice, pero hemos de preguntar: ¿cómo fundar una práctica de recapacitar más allá de todo deber, de toda culpa?

No podemos aceptar que haber cometido aquello que nos lleva a recapacitar sea objeto de forzosa violencia, abandono, exclusión. Incluso la mayoría de quienes sostienen

que nadie es culpable de reproducir el ciclo de violencia dentro del cual fue formado; no pueden evitar el sentir que se ha hecho justicia el ver pasar por el verdugo a quien nos ha hecho mal.

El tema no es nuevo; incluso el filósofo más rebasado, Platón, decía que nadie hacía el mal por el mal en sí mismo; todx aquel que obra mal, lo hace en pos de un bien o de lo que considera un bien. El que comete el mal no es más que alguien que erró al deducir los mejores medios para el bien al que aspiraba. Pero de lo que se trata es de no pensar esta banalidad como un universal antropológico, sino como una mera consecuencia de la economía política deseante neurótica, en que nuestra relación con el deseo es edípica, es decir, se encuentra orientada en función de la pulsión de muerte.

El mal es una estructuralidad de inversión ontológica por abstracción, en la que existe una imposibilidad absoluta de comprendernos a lxs otrxs y a nosotrxs mismxs. El mal es el inconsciente, pero solo porque, aun en modelos muy distintos, solo hemos vivido el inconsciente desde una forma, desde la inversión ontológica neurótica. Quien vive para la tierra, para Dios, para el Capital, se encuentra maldito. Quien vive en el deseo del otrx está jodido.

Habría que precisar que ese otrx no sería ese otrx concreto como apertura a otro ser en la redeterminación del sí mismo, sino el Gran Otro, la sustancia social enajenada, otro institucional, policial, que ha elevado la supervivencia de la idea de lo social a un principio por encima de la vida concreta que cada unx de quienes conforman parte de la comunidad. Si

estas premisas pueden confundirse solo porque estamos ya demasiado acostumbradxs a fungir como policías de lxs otrxs, porque no conocemos aún una ecología de la subjetivación que se encuentre en condición de sustituir a cualquier concepto presente y futuro de Dios, con lo que su problema quedaría definitivamente diluido.

Conclusiones

Hemos hecho mención a al menos seis campos problemáticos de gran relevancia para pensar el porvenir del ateísmo radical, así como de una crítica esquizoanalítica y ecosófica del fenómeno de la religión en las sociedades contemporáneas:

1.- La ubicuidad de Dios fundada en la simbiosis entre la conciencia del encierro judeocristiana y la axiomática capitalista, que hoy funda una guerra santa que no se atreve a reconocerse abiertamente como tal. Al interior de esta ubicuidad se ha desplegado una cruzada neocolonial de pretensiones universales, que sigue invisibilizando el genocidio no solo contra los pueblos árabes, africanos, de Abya Yala, sino también contra todas las realidades minorizadas: lxs pobres, las mujeres, las disidencias sexuales, las infancias, las neurodiversidades. Ya se trate del globalismo de Bruselas o de los nuevos proyectos nacionalistas al estilo Trump; de las lógicas imperantes de los DDHH o de los emergentes neofascismos; del Dios de la técnica gerencial o del Dios de la sagrada patria por venir; todas estas lógicas tienen cabida dentro de una misma teología política blanca, occidental y etnófaga, que conforma un proceso histórico de larga duración. Tanto la guerra civil contra los enemigos internos de la sociedad como la lógica imperial contra los externos poseen un fundamento teológico político que se le

escapa al sentido común imperante sobre lo religioso y lo sacro.

2.- La persistencia de Dios y su estructura como una biopolítica vigente. El poder pastoral como esquema de gobernabilidad y como modelo de subjetivación y la lógica de la excepción como modelo de soberanía, siguen siendo los componentes mínimos que dan forma a las redes del poder en las sociedades contemporáneas. La *intelligentsia* liberal podrá escribir bibliotecas enteras sobre eso que de forma abstracta llaman laicidad, pero tal concepto queda reducido a una ingenua fantasía blanca mientras que el Estado, como aparato de captura, sea dependiente de un concepto de soberanía y de una micropolítica y una gestión de las almas, que deben todo a la teología política. Es absurdo pensar que pueda haber una separación entre la religión y el Estado, ya que este se ve siempre rodeado de lo divino. Kelsen tenía razón al intuir que hay una relación de isomorfía entre la economía política libidinal que explica el comportamiento frente a Dios, frente al padre, al Estado. Pero Kelsen, al igual que Lacan, se queda en la descripción de un estado de cosas contingente, que es el que articula la lógica del significante. Si partimos de semióticas diversas a las lógicas del significante, es posible imaginar otras formas de divinidad, otras tierras de comunes que nada tienen que ver con los significantes de Estado o nación. En resumen, un ateísmo consistente, radical, tendría que partir de la tesis ética existencial de la necesidad de la insurrección contra todo aparato de captura.

3.- El proceso de colonización en que la lógica del significante y su axiomática abstracta engullen todas las formas mayoritarias de conocimiento. El mayor ejemplo es el pensamiento científico, de supuesto trasfondo ilustrado, ateo o agnóstico, que, pese a plantearse como una alternativa radical para la explicación del mundo frente al teísmo tradicional, reproduce inconscientemente las estructuras de conocimientos y el horizonte biopolítico de la gobernabilidad judeocristiana. La pobreza del proyecto de la razón ilustrada para producir una alternativa viable al pensamiento mítico ha tenido como consecuencia la proliferación de todo tipo de nuevas mitologías cada vez más resistentes a las usuales críticas al teísmo, frente a las cuales el pensamiento científico ofrece un total servilismo. La ciencia neoliberal se ha convertido en una orgullosa máscara de los dioses del mercado, la competencia y la falocracia. En pocas palabras, la ciencia atea, emancipada de la religión, es algo que aún está por venir. Estamos muy lejos de plantear las condiciones mínimas para la existencia de una ciencia nómada, antidisciplinaria y anticapitalista, que sirva como componente en la producción de nuevas lógicas moleculares revolucionarias. Aún no hemos comenzado a plantearnos qué es lo que significaría una ciencia al servicio de la revolución molecular.

4.- El hecho de que ni las nuevas espiritualidades propias de las sociedades actuales, ni la filosofía contemporánea, en la

forma de posmodernismos, posestructuralismos, realismos especulativos, etc., han logrado plantear una alternativa colectiva y revolucionaria para la reinvención de los modos de vida en relación con el problema de la divinidad y la espiritualidad. Con excepción de la teología de la liberación, el pensamiento contemporáneo de la religión parte de reproducir el paradigma atomizado de espiritualidad que despolitiza la práctica religiosa. Pese a que todas estas formas de filosofía exponen formas originales de vincularse con el significante Dios, suscriben inconscientemente la significación neurótica que a este le otorga la teología judeocristiana, con lo cual queda excluida la posibilidad de experimentar la potencia esquizofrénica de una divinidad creativa y polimorfa. El ateísmo radical significaría una teología de la abolición radical contra el mundo actualmente existente, de la necesidad de revolucionar a Dios mismo.

5.- El triunfo de Dios capital como horizonte semiótico de la existencial humano bajo un régimen de servidumbre maquínica, en que todo deseo, para ser reconocido como real, debe ser capaz de ser asimilable por su axiomática. El dinero se ha convertido en la forma última de moral. Una moral que no depende aparentemente de ningún idealismo trascendental, ya que se confunde con la facticidad concreta del mundo. El modo de vida capitalista ha devenido un sistema moral inmune a todas las críticas tradicionales de los valores, ya que se presenta como el rechazo y la deconstrucción misma de todo valor preestablecido. Es

absurdo ser ateo y creer en el Dios dinero y en el Dios mercado, transplantar toda la estructura fideísta de la escolástica a un sistema económico tan inhumano como el demiurgo del viejo testamento. Es totalmente cierto que es una contradicción ser cristiano y no desear la abolición del capital, pero es una contradicción aún peor ser ateo y no ser anticapitalista radical.

6.- El concepto de mal planteado por la gobernabilidad liberal judeocristiana, cuya abstracción es condición de posibilidad de la eficacia simbólica de nuestras sociedades. Este mal neurótico es un mal individualizado, atribuido bajo las formas abstractas de la responsabilidad y libertad personal. La interpretación del mundo bajo esta grilla de inteligibilidad conjura todo sentido común posible consciente de la violencia estructural que es condición de posibilidad de la reproducción del ser social. Al nivel de cualquier teoría política y social, esta concepción neurótica del mal implica la muerte del pensamiento necesaria para dar continuidad al punitivismo y a las pedagogías de la crueldad exigidas por los regímenes pertenecientes al proyecto histórico de las cosas, a la prehistoria patriarcal de la humanidad. La invención de todo tipo de nuevas formas de responsabilidad colectiva mediante las que instrumentalizamos la reestructuración de lo común humano dependerá de un nuevo inconsciente teológico que va más allá tanto de las religiones tradicionales como del humanismo secular y las nuevas espiritualidades.

Una revolución molecular capaz de construir utópicas más allá del capitalismo, la falocracia colonial, el capacitismo, etc., no podría obviar el problema de Dios como un problema premoderno. Muy por el contrario, la deconstrucción de los poderes actualmente existentes implica la necesidad de un nuevo sentido común sobre la persistencia de la teología política en los dispositivos de gobernabilidad y de subjetivación contemporánea, así como de la necesidad de inventar formas de espiritualidad inéditas que excedan la matriz de la lógica del significante y del pensamiento monolítico.

Obras referenciadas

- ALLIEZ Éric y LAZZARATO Maurizio, Guerras y capital, Traficantes de sueños, 2022.
- GIORGIO, Agamben, State of exception, The University of Chicago Press, 2005.
- ARTAUD, Antonin. Para terminar con el juicio de Dios, Cuenco de Plata, 2013.
- BATAILLE, George, Teoría de la religión, Taurus, 1998.
- BURROUGHS, William S., La revolución electrónica, Trips, 1970.
- BURROUGHS, William, El Almuerzo desnudo, Ed. Bruguera, 1980.
- BOLLORE, Michel-Yves & BONNASSIES, Olivier, Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución, Editorial Funambulista, 2023.
- CLASTRES, Pierre, Investigaciones en antropología política, Gedisa, 1981.
- CLASTRES, Pierre, La sociedad contra el Estado, Monte Ávila Editores, 1978.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, El Anti-Edipo, Paidós, 2004.
- DELEUZE, Gilles & Guattari Félix, Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Pre-Textos, 2010.
- DE AQUINO, Santo Tomás, La suma teológica, Gredos, 2018.

- FREUD, Sigmund, El malestar en la cultura, en Obras completas Vol. XXI, Amorrortu, 1992.
- FOUCAULT, Michel, El poder psiquiátrico, FCE, 2007.
- FOUCAULT Michel, Tecnologías del yo y otros textos afines, Paidós, 2008.
- GUATTARI, Félix, Las tres ecologías, Pre-Textos, 1996.
- JACKSON, George, Soledad brother. Cartas de prisión, Editorial el perro y la rana, 2008.
- MEILLASSOUX, Quentin, Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, Caja Negra Editora, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich, La voluntad de poder, Biblioteca Edaf, 2006.
- PRECIADO, Paul, Dysphoria Mundi, Anagrama, 2024.
- RICOEUR, Paul, El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Amorrortu, 2007.
- SEGATO, Rita, Contra-pedagogías de la crueldad, Prometeo, 2018.
- SPINOZA, Baruch, Tratado teológico-político, Altaya, 1997.
- VIRILIO, Paul, El Ciber-mundo. La política de lo peor, Teorema, 1997.
- ŽIŽEK, Slavoj, Christian atheism. How to be a materialist, Bloomsbury, 2024.